علم الاجتماع السياسي الخلدوني

المولدي اليوسفي

I/ تمهيد : في أهمية علم الاجتماع السياسي

أصبح علم الاجتماع السياسي، من أهمّ العلوم الاجتماعية خصوصا وقد غدا السياسي مهيمنا على كلّ مجالات العمران البشري، بعد أن صارت الدّولة فوق كل المؤسّسات الاجتماعية وراح جهازها يصادر مجال المجتمع المدني، الذي صار اليوم يفقد مساحة تأثيره تدريجيّا وذلك في الدّول العريقة في الدّيمقراطية، والتي شهدت للمجتمع المدني في القرن الماضي دورا موازيا للحكومات مثل المملكة المتحدة وفرنسا والمملكة السويدية.

ويتجسّد هذا التّراجع خاصة في القوانين التي سنّت في هذه الدّول بعد 11 سبتمبر 2001، بل وصل الأمر إلى حدّ «سكوت» هذه الدّول على اعتداء الجهاز الأمريكي على ثقافتها (مجتمعها المدني) وسيادتها (الدّولة) وذلك بما تناقلته وسائل الإعلام العالمية من قيام الأجهزة الأمريكية، على تراب هذه الدّول، باعتقال أفراد تتهمهم بالإرهاب. أضف إلى ذلك ما نشهده من مظاهر استعتاء الفكر الدّيني بمرجعية ما لا مجال للعقل فيه، بالمفهوم الخلدوني وتحالفه مع القوى الاستغلالية مثل رأس المال وعقلية التسلّط

الاستعماري. ولعلّ المسيحية الجديدة في الولايات المتحدة الأمريكية وما ينجرّ عن ممارستها في مختلف أنحاء العالم أكبر دليل على هذه الظاهرة. لذلك، نجد المهتمّين بالمجال المعرفي لعلم الاجتماع السياسي في المجتمعات الغربية أنفسهم في حاجة لإعادة تقويم معارفهم بهذا الخصوص نظرا لما تشهده مجتمعاتهم من تحوّلات.

وحاجة مجتمعاتنا العربية للمعرفة في هذا المجال، أكبر ممّا هي عليه في فروع علم الاجتماع الأخرى. وليس ذلك فقط لنسبية الواقع الاجتماعي بصفة عامّة ولارتباط موضوع علم الاجتماع السياسي الذي يشمل المجالات العمرانية أو لأنّ جهاز السياسة استحوذ اليوم على كلّ تلك المجالات كما أشرت ولكن لكلّ ذلك معًا، وخاصّة لأنّ السياسي عندنا متورّط في تاريخ حمله علينا مزدوج الثّقل، فلا هو يفيدنا فنعيد بناء مشروعه ولا نحن نتخلّص منه فننجز مشروعا جديدا مخالفا. وهذه ورطة سياسية ببعديها المعرفي والموضوعي، وبذلك يكون بحثنا عن علم اجتماع سياسي يتمكّن من فهم هذه الورطة أكثر لزوما لنا من غيرنا. ويقول الدّكتور عبد الباسط محمّد حسن: «إنّنا نستطيع أن نقرّر بوضوح وجلاء أنّ الواقع السياسي بصفة خاصّة، والواقع الاجتماعي بصفة عامة له طبيعة نسبية، تختلف باختلاف الزّمان والمكان. ولذلك فإنّ علماء الاجتماع السياسي في مصر والبلاد العربية ليسوا مطالبين بتبنّي النّماذج والنّظريات التي تمّت صياغتها في واقع يختلف كلّ الاختلاف عن الواقع، الذي يعيشون فيه، عليهم أن يراجعوا تلك النّماذج والنّظريات ويدرسوا القضايا والمشكلات السياسية الخاصّة بمجتمعاتهم وفي سياقها التّاريخي، حتى يتمكّنوا من فهم الواقع السياسي العربي وتفسيره بطريقة صحيحة وعلى أساس منهجي سليم»[1].

---

(1) الدكتور عبد الباسط محمّد حسن، من مقدّمة وضعها لكتاب السيد حنفي عوض، علم الاجتماع السياسي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1985.

II/علم الاجتماع السياسي الخلدوني

لم تعد أسبقية ابن خلدون في تأسيس علم الاجتماع عموما موضوع جدل وما المخالف إلاّ الاستثناء الذي يؤكّد القاعدة. فالعلم الذي تعرضه **المقدّمة** موضوعا ومنهجية، يبيّن أنّ كاتبها كان فعلاً سبّاقا لتحديد علم الاجتماع الإنساني موضوعا ومنهجية.

أمّا عن علم اجتماع سياسي خلدوني، فإنّي أنطلق من دراسة ابن خلدون للوازع عموما وللدّولة خصوصا، مع التذكير أنّ جلّ دارسي **المقدّمة** يلاحظون أهمية موضوع الدّولة فيها كما يعتبرها الجابري الموضوع المهيمن في **المقدّمة** وإنْ كان هذا رأي فيه أكثر من قول والقطع فيه يؤدّي إلى نقاش أقرب للسفسطة. فـ **المقدّمة** تطرّقت إلى جلّ المواضيع التي لها علاقة بالاجتماع الإنساني(2).

وربّـما من الأجدر أن نسأل لماذا لفتت دراسة ابن خلدون لمسألة الدّولة والسّلطة عموما نظر المهتمّين؟ والجواب في ما أرى يرتبط أوّلا بوظيفية علم الاجتماع التي تولد، كما سأبيّن لاحقا، الوعي بأسئلة المجتمع. ووعي الباحث اليوم بأحوال المجتمع العربي تفرض التوجّه لدور الدّولة، لذلك يُنتبه لأيّ نصّ يطرحها. كما يكمن الجواب في أثر ابن خلدون ذاته، لأنّ دراسته للسلطة تمّت في منهج طرح مسألة الدّولة انطلاقا من وظيفة الوازع في المجتمع، أي كحدث اجتماعي، دون السّقوط في الخطاب المعياري أو الوعظي والتقييم الأخلاقوي وبعيدا عن مجال العلوم السياسية والقانون والأحكام السلطانية والسياسة المدنيّة ثم إنّه استنبط لذلك منهجا جديدا.

وسأنطلق من بعض الآراء في علم الاجتماعي السياسي ومقارنة ذلك بما نجده في الفكر الخلدوني. ومن المهمّ هنا البدء من محاولة تحديد موضوع علم الاجتماع السياسي.

(2) انظر تعليق عبد الواحد وافي في نسخة **المقدّمة** التي حقّقها.

1) موضوع علم الاجتماع السياسي

علم الاجتماع السياسي هو أساسا علم اجتماع وبذلك يكون موضوعه المجتمع مجال الحياة الإنسانية وما يعرض فيها وأضيفت صفة السياسي لأنّ الحدث السياسي هو محور اهتمامه الرئيسي. وهذا ما يوجد في الظاهر تقاربا بين علم الاجتماع السياسي والعلوم السياسية وعلم اجتماع السياسة وبعض فروع القانون. أمّا في الأصل، فإنّ علم الاجتماع السياسي يتميّز عن بقية المجالات المعرفية التي تهتمّ بالسياسة بطريقة بحثه وبموضوعه، ولو أنّ موضوع علم الاجتماع السياسي، لازال غير واضح المعالم وغير دقيق الحدود. ولأبيّن صعوبة تحديد موضوع هذا العلم، سأعرض بعض نصوص المهتمّين بهذا الشّأن لكشف تخبّطهم سواء في تحديد موضوع علم الاجتماع السياسي أو في تقديم ماهية هذا العلم.

فـ«جان بيار كوت» و«جان بيار مونيي»، يعتقدان أنّ علم الاجتماع السياسي ابن غير شرعي للتّاريخ والحقوق، وأنّ هذا الأصل التعس يطبع في العمق هذا العلم فيعرقل نموّه. ويضيفان أنّ التقليد المزدوج التّاريخي والقانوني يهيمن على مادّته و يمنع إلحاقها بعلم الاجتماع حيث تجد مكانها الطبيعي كما يؤكّدان أنّ تحليل الحوادث السياسية ابتدأ في أفق تاريخي وبالتّحديد في روايات الكبار(3).

ويرى «غراويتس» صاحب كتاب طرق العلوم الاجتماعية (Méthodes des sciences sociales) أنّ علم الاجتماع السياسي لم يُخلق بعدُ وأنّه سوف يكون نتيجة تهجين عندما يصبح علم الاجتماع والعلم السياسي، متساويين وأنّه علينا أنْ ننتظر رشد العلم السياسي الذي ليس له لا منهج ولا تقنيات خاصّة به ويستعمل مناهج العلوم الاجتماعية حسب الموضوع الذي يدرسه(4).

---

(3) أنظر: J.P. Cot, J.P. Mounier, **Pour une sociologie politique**, p : 11

(4) أنظر: Grawitz, **Méthodes des sciences sociales**, P :294

ونجد عند السيد حنفي عوض نموذجا من التيه بين التعريفات: فعلم الاجتماع السياسي عنده، هو «الدّراسة العلمية المنظّمة للظواهر السياسية الملموسة في تأثّرها وتأثيرها في باقي أجزاء البناء الاجتماعي والثقافي»[5]، ثم هو «ذلك الحقل من حقول المعرفة الاجتماعية، الذي يهتمّ بدراسة الظاهرة السياسية داخل نطاق الدّولة دراسة علمية من زاوية مجتمعية»[6]. ثم يقرّ أنّ «العلامة المميزة لعلم الاجتماع السياسي افتراضه بأنّ النّظام السياسي، لا يمكن إدراكه كمجموعة من القواعد والمؤسّسات القانونية، بل ينبغي النّظر إليه باعتباره النّظام الاجتماعي بأكمله الذي يتفاعل في بُعْد من أبعاده المتعدّدة، النّظام القانوني أو البنية الشكلية للسّلطة العامّة والجماعات السياسية ولا يمكن إدراكها إلاّ من حيث علاقتهما بنظام القيم وطرائق الحياة في المجتمع. وذلك فإنّ علم الاجتماع السياسي، يأخذ بوجهة النّظر التي تقضي بضرورة دراسة العمليات السياسية كحالات خاصّة من العلاقات السّوسيولوجية الأكثر عموما».

لكنّه يعود للتّيه بين الأطروحات التي تربط بين هذا المجال وعلم السياسة: «ومن العلماء المعاصرين أمثال العلاّمة «ديفرجيه» يرى أنّه لا يوجد تميّز بين علم السياسة وعلم الاجتماع السياسي، فكلاهما دراسة لشيء واحد وأنّ اصطلاح علم الاجتماع السياسي يستخدم للدّلالة على علم السياسة، الذي انفصل عن المناهج القانونية والفلسفية»[7]-[8].

ويرى الدّكتور شعبان الطّاهر الأسود أنّ «علم الاجتماع السياسي يدرس ظواهر المجتمع، التي تتّصل بالسلطة والقيادة والسيادة ويحلّل طبيعة

(5) يحيل هنا على عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 1977.
(6) يحيل هنا على فاروق يوسف أحمد، دراسات في علم الاجتماع السياسي، مكتبة عين شمس القاهرة، 1977.
(7) يحيل هنا على أحمد عبّاس عبد البديع، **علم السياسة**، مكتبة عين شمس، القاهرة، 1981.
(8) أنظر: حنفي عوض، **علم الاجتماع السياسي**، مكتبة وهبة، القاهرة، ص: 18/ 19.

الأنساق الاقتصادية والثقافية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، يتابع ردود أفعال التّجارب السياسية بين سائر النّظم الاجتماعية في البناء الاجتماعي. كما يركّز علم الاجتماع السياسي على دراسة الصفوات ومظاهر الصّراع بين جماعات المصلحة، والجماعات ذات النفوذ الرّسمي المنظّم، إلى جانب تركيزه على دراسة كيفية تشكيل وجهة النّظر السياسية ومعالجته لمشكلات التنمية والتخلّف والتخطيط والتّحديث، باعتبارها قضايا عصرية ملحّة تواجه المجتمعات في العصر الحديث»[9].

2) تعليق على الاستشهادات

ينطلق «ج. ب. مونيي» و«ج. ب. كوت» من مسلمة ارتباط تحليل الوقائع السياسية بتاريخ الحكّام، في حين أنّنا نجد في الرّؤية المعرفية للثقافة العربيّة ما يفنّد هذا إذ نجد تحاليل للوقائع السياسية دون الارتباط بتاريخ الحكّام مثل كتاب **العواصم من القواسم** لأبي بكر بن العربي و**سراج الملوك** و**مقدّمة** ابن خلدون.

أما المنهج الذي اتبعه «غرويتز» فلن يؤدّي أبدًا إلى تبلور علم اجتماع سياسي لأنّه قد حرمه سلفا موضوعه، عندما يعرف العلوم السياسية بأنّها المهتمّة بالوظيفية الفعلية (fonctionnement effectif) للمؤسّسات أكثر من اهتمامها بهياكلها النّظرية، أي بالدّور الفعلي للسّلطة أكثر من الأشكال القانونية التي تحدّدها أو المسائل الفلسفية التي تطرحها. هذا التعريف للعلم السياسي، يحرم علم الاجتماع السياسي من موضوعه الذي هو دراسة السياسي في حركيّته لا الهياكل النّظرية وعدم الانتباه هذا من طرف «غرويتز» يؤكّد صعوبة تحديد موضوع علم الاجتماع السياسي بدقّة. ونجد نفس الاضطراب عند سيد حنفي عوض، الذي يحاول تعريف موضوع

(9) شعبان الطاهر الأسود، **علم الاجتماع السياسي**، الدّار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1999.

علم الاجتماع السياسي دون التوصّل لذلك. بل إنّه يتناقض من فقرة إلى أخرى. ويلاحظ في مقولته تنقّلا بين المعاني دون ترتيب ولا ربط بينها. فعلم الاجتماع السياسي، هو دراسة الظواهر السياسية الملموسة في تأثّرها وتأثيرها في باقي أجزاء البناء الاجتماعي والثقافي، كما هو دراسة الظاهرة السياسية داخل نطاق الدّولة. ثم هو فرع من فروع علم السياسة. كما أنّه يتميّز بافتراض أنّ النّظام السياسي لا يمكن إدراكه كمجموعة من القواعد والمؤسّسات القانونية وإنّما كنظام الاجتماعي بأكمله. ثم ينتهي إلى إلغاء التمييز بين علم السياسة وعلم الاجتماع السياسي.

أمّا تعريف الدّكتور شعبان الطّاهر الأسود لعلم الاجتماع السياسي، فإنّه يجمع بين علم الاجتماع السياسي وعلم اجتماع السياسة وعلم السياسة.

III/علم الاجتماع السياسي الخلدوني

1) موضوع علم الاجتماع السياسي

منهجية ابن خلدون واهتمامه بالاجتماع الإنساني، كواقع وهو موقف تابع لنظام فكري، يقرّ قطيعة بين ما يدركه العقل ويقع تحت طوره وهو عالم الطبيعة من ناحية وما وراءها من ناحية أخرى وهو مجال النّاظر فيه بالعقل كالسّاعي لوزن الجبل بميزان الذهب. وبذلك ينطلق التّحليل الخلدوني للسياسي من الواقع. فالموضوع السياسي، امتدادًا للوازع الذي هو عرض ذاتي للاجتماع الإنساني والتزاما بمقولة ابن خلدون السّالفة السّرد اعتبر العلوم السياسية (وهي نصوص موضوعها المؤسّسات السياسية) وعلم اجتماع السّياسة (وهو دراسة أداء الأحزاب والمؤسّسات السياسية والحكومات دراسة تقييميّة) علميْن يشبهان علم الاجتماع السياسي الذي يدرس المجال السياسي من زاوية علم اجتماعية بحتة. هو يدرس الواقع السياسي في حركيّته وتداخله مع العوامل المؤثّرة في الواقع الاجتماعي. إنّه موضوع

يصعب تحديده إلاّ أنّه لابدّ من القيام بذلك، إذ لا يمكن الحديث عن علم دون تحديد موضوعه. وللقيام بذلك يمكن الانطلاق من التسمية فهو علم اجتماع محور اهتمامه السياسي في الحوادث الاجتماعية أي دراسة السياسي كوظيفة اجتماعية في بعد شمولي انطلاقًا من وحدة الاجتماعي. أو هو دراسة الحوادث السياسية في بعدها الاجتماعي (le politique en tant que faits sociaux) أي أنّ الحدث السياسي يُدرس قبل كلّ شيء، كحدث اجتماعي شامل مركّب. السّلطة مثلاً هي حدث سياسي (fait politique) أخلاقي واقتصادي وديني...

يقترب علم الاجتماع السياسي من العلوم السياسية من حيث أنّه يدرس المؤسّسات السياسية مع توضيح أنّه لا يهتمّ بالمؤسّسة السياسية إلاّ كوظيفة اجتماعية تجعلها في تداخل مع باقي العوامل الاجتماعية. فالمؤسّسة سياسية، لأنّها تلعب دورًا سياسيّا إلاّ أنّها لا تمارسه بمفردها، فهي لا تؤدّي دورها إلاّ مع عوامل اجتماعية أخرى. السياسي لا يكون إلاّ في المجتمع ومن هنا يكون موضوعا لعلم الاجتماع، الذي يخصّص له فرعا يوصف بالموضوع فيكون علم اجتماع سياسي.

وبذلك يحافظ علم الاجتماع السياسي على منهج علم الاجتماع، فيحلّل الحدث كحدث شامل أي كما يقول ابن خلدون يؤخذ الحدث من خلال ما هو خاصّ به أي من خلال عوارضه الذّاتية ومن خلال أحواله أي من خلال محيطه، لأنّنا نعلم أنّ الحدث في حدّ ذاته لا وجود له. إنّه كما هو لأنّه اجتماعي أي في أحوال معيّنة أمّا أخذه منفردًا، فإنّه لا يوصل الباحث لحقيقته. مثلاً نستطيع أن نعرف السّلطة، كمقدرة إلاّ أنّ هذا يبقى تجريدًا. ففي الأحوال الاجتماعية توجد لها عدّة تجليات كسلطة العوائد والموروث والمجموعات وفرق العمل والجسد. وهناك السّلطة السياسية

وأضيفت صفة السياسية لهذه السلطة لأحوال ممارستها وللجهاز الذي يؤدّيها. فالحكومة عرفت دائما أو على الأقل منذ ابن خلدون إلى «ماكس ويبار»، بأنّها المؤسّسة التي تحتكر وسائل القهر من أجل إجراء الأوامر في رقعة معيّنة. أمّا علم الاجتماع السياسي، فإنّه يحلّلها من خلال وظيفتها، فهو لا يستطيع إلاّ أنْ يدرس الأجهزة السياسية أثناء تأديتها لوظيفتها في تداخلها مع الكلّ العمراني المركّب. أي أنّه يحلّل كيف يتمّ الإجراء الوظيفي دون معيرة أو مواقف منتمية. هذا العمل يتطلّب من الباحث ملازمة الحياد التّام حتى يتمكّن من شرح السياسي بالثقافي والعمراني عموما دون مراعاة أيّ تأثّر بانتماء إديولوجي أو اعتبارات قانونية وحقوقية وهيكلية. فعلم الاجتماع السياسي يدرس الوظيفة، إنّها الحركة لا الهيكل والحركة أصعب مراقبة من الهيكل لأنّها بطبيعتها تتملّص أثناء حركتها من المراقبة. لا يحاكم القاضي المخالف أثناء فعله وإنّما بعد توقيفه والوظيفة الاجتماعية لا تتوقّف وإنْ حصل ذلك فهي لم تعد هي، لأنّها إنْ توقّفت ماتت. وهذا إشكال كلّ الدّراسات العمرانية.

ونفس الشّيء، ينطبق على تحليل الحزب السياسي فالانتماء لحزب سياسي حدث سياسي في حدّ ذاته، كذلك العمل على نشر أطروحات ذلك الحزب والدّعاية له قصد مضاعفة عدد المنتمين له هو كذلك نشاط سياسي. إلاّ أنّ دراسة هذا كموضوع لعلم الاجتماع السياسي، هو دراسة لظاهرة باعتبارها نشاطا اجتماعيا سياسيا، يحلّل من خلال الأحوال التي هي إطار لوقوعه.

تقييم نشاط أعضاء في حزب انطلاقا من السياسي هذه مسألة تهمّ السياسي(le politicien) لا علم الاجتماع السياسي، لأنّ التحليل العلمي لا يحلّل الشيء بذاته. والحزب السياسي مؤسّسة اجتماعية، والدّليل على ذلك أنّنا لا نجد حزبا لا يعرض مشروعا اجتماعيّا. ومن هنا يتّضح أنّ

السياسي لا يدرس إلاّ كظاهرة كلية أي من خلال وظيفتها دون معيرة وهو ما قصدته بالإشارة إلى أنّ الحدث السياسي، يحلّل كحدث اجتماعي شامل. كما يتضمّن هذا إشارة إلى الاختلاف بين علم الاجتماع السياسي والعلوم السياسية التي تدرس المؤسّسات في حدّ ذاتها أي مجردة. ودراسة السياسي بهذه الطريقة، لا تمكن من كنه الموضوع لأنّ مجال البحثي يبقى القيمي لا الواقع وحركيّته. لذلك أبعد ابن خلدون عن اهتمامه ومجال بحثه كلّ ما له علاقة بالقانون الدّستوري أو العلوم السياسية لأنّ هذا كلّه يحمل كليات مكوّنة انطلاقا من النّصوص التشّريعية والفلسفية أي انطلاقا من المعايير لا من الواقع.

عالم الاجتماع السياسي، يدرس السياسي كما تدرس المظاهر الثقافية: فالأنتروبولوجيا لا تستطيع أن تعتبر ثقافة أكثر تقدّما من أخرى لأنّها تهتمّ بدور الثقافة ووظيفتها كمنظّم لوجود اجتماعي، وكذلك يدرس السياسي في علم الاجتماع السياسي انطلاقا من وظيفته تلك وأحواله في المجتمع ككلّ. نهتمّ مثلا بولادة المؤسّسة السياسية في أحوال معيّنة ندرسها.

وبهذه الطريقة يُدرس السياسي في بعديْن تاريخي وثقافي. ليس السياسي ثمرة اللّحظة و إنّما هو تواصل نتاج حركية عمرانية، قد تنشط أو تخبو حسب الأحوال العمرانية. وهي حركية تمتدّ في مسار، قد يصعب تحديد منطلقه لتوغّله في الماضي باستثناء الأنظمة اللاّتاريخية مثل الولايات المتّحدة الأمريكية أو الكيانات المرتهن وجودها بظروف خاصّة أوجدتها كالكيان الصهيوني. والسياسي ثقافي في بعده الآخر وهو ما يتمظهر في طريقة استتباب الأمر، لأنّ وظيفة جهاز السّلطة توجّهها طبائع العمران لا التوجّه الإديولوجي لصاحب السّلطة. ولنا في البلدان العربية أمثلة كثيرة منها حكومة اليمن الجنوبي، التي كانت تعتبر حكومة اشتراكية أي

أنّها تعتمد نظاما من آخر ما ابتدعت النّظريات السياسية، في حين تسير الواقع القبيلة وهي أقدم الأنماط الاجتماعية التي توجه السلطة وهو ما بيّنته الأحداث التي أدّت إلى سقوط النّظام تماما.

علم الاجتماع السياسي، الذي يعرف انطلاقا من النّصّ الخلدوني يصحّح، في بعض الصّور مقولات مفكّرين معاصرين كـ«جان بيار كوت» و«جان بيار مونيي» اللّذيْن يعتقدان أنّ علم الاجتماع السياسي ابن غير شرعي للتّاريخ والحقوق وأنّ هذا الأصل التّعس يطبع إلى العمق هذا العلم ويعرقل نموّه. ويضيفان أنّ التقليد المزدوج التّاريخي والقانوني يهيمن على مادّته ويمنع إلحاقها بعلم الاجتماع حيث تجد مكانها الطبيعي. كما يؤكّدان أنّ الحوادث السياسية ابتدأت في أفق تاريخي وبالتحديد في روايات الكبار[10] في حين أنّ التحليل الخلدوني، ألحق دراسة الحوادث السياسية بعلم العمران منذ القرن الرّابع عشر.

التعريف الخلدوني يؤصّل علم الاجتماع السياسي ويبعده عن ما أرجعه إليه «مادلان غرويتز» و«جان بيار كوت» وصديقه فيبعده عن الحقوق وعن الأصل الهجين. فابن خلدون ينطلق من طبائع العمران، التي وكما سأبيّن أهمّ ما يجب الإلمام به للتمكّن من الواقع الاجتماعي.

وهذا ما جعلني أرى أن مقدّمة ابن خلدون تصلح لتكون منطلقا لعلم اجتماعي سياسي، يتمكّن من إدراك السياسي في مجتمعنا وتتمّ دائرة بحثه فنحقّق بذلك فضلين: دراسة مجتمعنا وإثراء المعرفة العلم اجتماعية عموما وذلك هو تحقّق الدّورة العلم اجتماعية والتي سأبيّنها في ما يلي.

2) الدورة العلم اجتماعية

تتجلّى وحدة علم الاجتماع في تكامل أربع ثنائيات وهي:

- المعرفة / المنهج

(10) أنظر: 10J.P. Cot, J.P. Mounier, **Pour une sociologie politique**, p : 11

- الوظيفة العلم اجتماعية/ وعي
- التزام/ الأهلية
- الموضوع / البحث.

ففي علم الاجتماع المنهجية غير منفصلة عن المعرفة [المعرفة/ المنهج] فهي تنزيل لها في الواقع كموضوع بحث [الموضوع/ البحث] وتلك هي الوظيفة العلم اجتماعية [الوظيفة/ وعي] وهو ما يتمّ عندما يهتمّ المختصّ في علم الاجتماع بالواقع. إلاّ أنّ هذه الوظيفة لا تتمّ إلاّ بالالتزام من طرف الباحث بإنجازه مع توفّر أهليته للبحث [الالتزام/ الأهلية] والأهلية هي التمكّن من طبائع عمران المجتمع ومن الحالة العمرانية، حتى لا يخدعه تنزيل منهجية ما على واقعه ويسقط في التعالم عوض العلم عند بحثه في موضوعه [الموضوع/ البحث] لأنّ علم الاجتماع ليس مجرّد معرفة أو خطاب كما يقول الدّكتور عبد الوهاب بوحديبة[11].

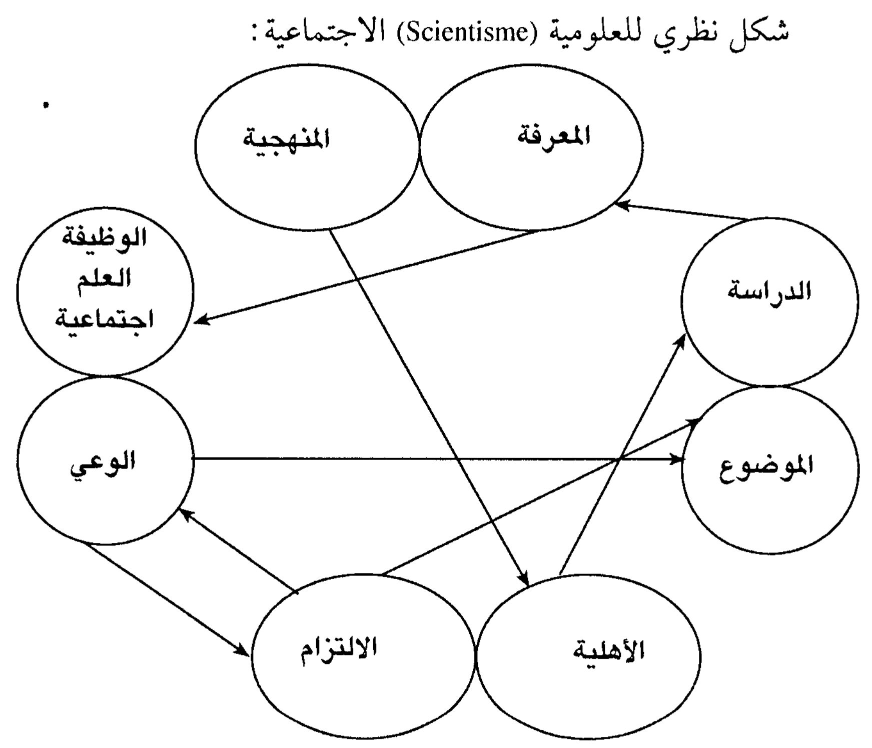
تُكوّن المعرفة/ المنهج مع الوظيفة العلمية/ الوعي والالتزام/ الأهلية والموضوع/ البحث تشابكا علمويا، يركّب في شكل حلقة يكون في تمامها إنتاج علم الاجتماع وإثرائه. فصوريّا تبدأ الدّراسة من استجواب الواقع، ثم البحث وينتهي إلى ما يتوصّل له الباحث وهي المعرفة.

ولكن في الحقيقة، هناك تشابك بين مكوّنات المعرفة الاجتماعية وهي المزدوجات الأربع، إذْ تنطلق الدّراسة الاجتماعية من تحصيل المعرفة في الاختصاص [المعرفة] التي توجد عند مكتسبها حاسّة عالم الاجتماع [وظيفة عالم الاجتماع] وتتجسّد في علاقته بالنّسيج الاجتماعي عند وعيه بما يطرحه ذلك الواقع من أسئلة [الموضوع] يساعده في ذلك تكوينه المعرفي [المنهجية]. ولكن لا تشتغل تلك الوظيفة آليا بتحصيل المعرفة ولكن لابدّ من وجود الهمّ المعرفي [وعي والتزام] عند الباحث بالفهم. وعن طريق

(11) أنظر: A. Bouhdiba, Quêtes sociologiques, P:10.

البحث [المنهجية] تتمّ الدّراسة، التي تؤدّي إلى فهم الظّواهر واكتشاف القوانين التي تضبط علاقتها وتسير حركتها واستنباط قوانين تفسّر كلّ ذلك [معرفة] تثري العلوم الاجتماعية.

شكل نظري للعلومية (Scientisme) الاجتماعية:



يبيّن لنا الرّسم أعلاه أنّ غياب أيّ عنصر من العناصر الثمانية يلغي إتمام الحلقة: فلابدّ من تحصيل العلوم الاجتماعية [المعرفة] إذ بدونها لا تتمّ عملية تنزيل نظري في ذهن المختصّ. ومن هنا يكون الوعي بأسئلة الواقع [الوظيفة العلم اجتماعية/ الوعي] ثم يكون توظيف تلك المعرفة لفهم الإشكالية، التي تدفع بها الأحوال الاجتماعية (أسئلة الواقع). في هذه المرحلة لا يكفي تحصيل المعرفة ولا التفطن للإشكالية، بل لابدّ أنْ يصبح السؤال همّا يؤرّق الباحث مع الدّراية بأحوال المجتمع [التزام وأهلية]: الالتزام يحوّل رغبة الباحث بالدّراسة إلى قوّة تجعله يتحدّى العوائق، التي

قد تقف دون إتمام عمله. ولابدّ مع ذلك من توفّر الأهلية للبحث وهي التي تحمي الباحث من تغليط القوالب المنهجية الجاهزة إذ طرق البحث [المنهجية] هي التي تساعد على دراسة الواقع [الموضوع]*. لكن نجاح الدّراسة، ليس ثمرة المنهج والوعي والالتزام فقط وإنّما إلى جانب ما ذكر لابدّ من الأهلية وعندها تكون ثمرة الدّراسة [معرفة[2](اثراء)].

3) مرجعيتا عالم الاجتماع

لا يضمن توفّر كلّ ما ذكر علمية علم الاجتماع وذلك لأنّ البحث مزدوج الوظيفة والارتباط، إذْ هو، أوّلا، فهم للواقع وإنتاج للمعرفة، وثانيا، يرتبط بالمنهج فلا يتمّ بحث دون منهج، كما يرتبط بإلمام الباحث بالعوارض الذاتية لموضوعه وبطبائع عمران مجال بحثه وبدون ذلك لا تتم الحلقة ويسقط الباحث في الاستعلام (توهم العلم).

و هكذا يتبيّن أنّ عالم الاجتماع في حاجة للتمكّن من مرجعيّتيْن حتى لا أقول هو في حاجة لعلميْن. فمن حيث اختصاصه عليه التمكّن من العلوم الاجتماعية، كمعرفة لابدّ منها لاكتساب فطنة أو حاسّة عالم الاجتماع، وتطرح أمامه عدّة طرق لمقاربة الواقع وتلك هي وظيفته العلم اجتماعية. فقد يسقط علم الاجتماع في الخطإ لو أنّ البحث انساق خلف منهج دراسي دون دراية بطبائع العمران وهو ما يجعل البحث ينتج علما اجتماعيّا، يتباهى به واضعه ويزيّن المكتبات ويرهق الطلبة في دراسته إلى أن يستفيق ذات يوم على أزمة «وجود علمي» عندما يكتشف أنّه لا يعرف مجتمعه، الذي يعيش فيه وأتلف وقته وجهده وماله في دراسته.

ولكن حتى يكون الباحث وظيفيا عليه بالتمكّن مما أشير إليه باللّفظ الخلدوني «العوارض الذاتية» لموضوع البحث «ذاتا كان أو فعلاً» وبطبائع العمران. وبدون ذلك لا يتمّ التكوين العلمي الاجتماعي أي يفترض في

(*) المساحة التي يشير إليها رأس السّهم هي مرحلة بذرة المعرفة

الباحث الاجتماعي أن لا يكون جاهلا بقوانين اجتماع المجتمع مجال بحثه، وهذه القوانين هي جماع الظواهر الاجتماعية (دينيّة، خرافيّة، علميّة، متوارثة، مستحدثة، . . .) وبمختلف جذورها (وازع، حماية: عينية/ نفسيّة، ربط علاقات، انتحال معاش، تعليم، . . .) وأدوارها (طقوس، عمل، احتفالات، تبادل، تدريس، . . .) ومجالات تجلّياتها (مكان عبادة، عائلة، مشغل، مزرعة، سوق، ساحة عمومية، مدرسة، . . .) مع الانتباه إلى قضايا أخرى مهمّة جدّا منها تجليات هذه الظّواهر، التي تتمّ في شكل عوامل اجتماعية تختلف أشكال تجلياتها وأهمّية الدّور الذي يعود لها وصعوبة تحديد هذه الأدوار إذ يصعب ربط عامل اجتماعي أو ظاهرة اجتماعية بدور معيّن. ذلك أنّ هذا الرّبط الذي كثيرا ما نقوم به بحثا عن الدقّة العلمية ولكن، وهذه قضية علم الاجتماع، تستدعي الدقّة العلمية العمل المخبري وهي منهجية تسعى لحصر الظاهرة موضوع البحث بقصد ملاحظتها بدقّة. ولا يستطيع عالم الاجتماع إتمام هذا الإجراء لأنّ الظاهرة تتجلّى في حركيتها وحقيقتها في تشابكها وتداخلها مع الظواهر الأخرى إذ من مسلّمات علم الاجتماع أن الظاهرة الاجتماعية كلية. ولذلك يكون عزل الظاهرة قصد دراستها وهما. والمشكل الأكبر هو أنّ الظاهرة قد تتوارى ولا تستشفّ إلاّ بالدّراية بطبائع العمران وبدونها لا ينتبه لأهمية تلك الظاهرة التي تتوارى خلف مظاهر أخرى ربما تكون مرحلية أو تطغى عليها عوامل مظلّلة تنقشع بضعف محدثها، كأن يكسد إنتاج مواد استهلاكية بمفعول تقلّب المناخ أو تغيّر نمط الاستهلاك في فترة من السّنة. مثلا لو أنّ باحثا اجتماعيّا أجرى دراسة عن حركيّة مدينة تونس في اللّيل وصادف أنْ قام بذلك في شهر رمضان لأعطى معلومة خاطئة لأنّ ما سيلاحظه ليس عادة المدينة في سائر الأيام وإنّما هو فقط تشبّث التونسيّين بالسمر في هذا الشّهر. كما أنّه سيقع في نفس الخطإ لو أنّه درس مستوى

استهلاك أحد الشعوب الإسلامية في هذا الشّهر لأنّ معظم المسلمين، يضاعفون استهلاكهم فيه ويصنّفون أطباقهم.

كما يسقط علم الاجتماع في نفس الخطإ لو أنّ البحث تمّ في انسياق خلف منهج دراسي دون دراية بطبائع العمران. لذلك لابدّ من الأهلية وهي لا تتمّ بالنّوايا فقط. فلا يكفي، أن يريد الباحث أن يدرس مجتمعا ما في خصوصيّته حتى يحقّق ذلك، كما لا يذهب في خلد أيّ كان أنّ المسألة ربما تتأثّر بانتماء الباحث عرقيا لمجال البحث، كأن نقول إنّ التّونسي أقدر على دراسة المجتمع المحلّي من غيره، فما الذي يجنيه إجرائيّا من انتمائه إنْ كان سينظر للمجتمع من خلال ما نظر به زملاؤه في فرنسا، مثلا، لمجتمعهم؟ كما أنّه لا يكفي الوعي بهذه المسألة الابستيمولوجية.

تتمّ الحلقة العلم اجتماعية، بتحصيل علم الاجتماع وبالدّراية بالعوارض الذّاتية وبطبائع الأحوال في العمران مع اشتراط التخلّص من التوجيه الإيديولوجي. والتمكّن من الرّؤية المعرفية لثقافة المجتمع مجال البحث مهمّة لأنّها مكوّن لطبائع العمران في جانبها المعرفي، وبذلك تكون عنصرًا مهمّا في تكوين فكر علم اجتماعي كما يقول الدّكتور محمود الذّوّادي(12)، ولكنّها غير كافية وحدها لضمان ما أشرت إليه سابقا من إتمام الحلقة العلم اجتماعية. ثم إنّي غير مطمئنّ للنّداء بتوطين علم الاجتماع وإن صدق من ينادي بذلك. ولأنّ هذا الشّعور بالصّدق وجداني، فهو لا يذهب بخوفي من تحوّل مقولة «توطين علم الاجتماع» من صدق الدّافع العلموي إلى إديولوجيا تتحوّل مع «التعصّب الانتمائي» إلى تشيّع وهو عائق إبستمولوجي لأنّه سوف يصعب على الباحث التخلّص من جذب الشعور بالانتماء. كما أنّي لا أنسى ويجب أنْ لا ينسى كلّ من ينتمي من

(12) محمود الذّوّادي، نداء حول ضرورة تأصيل علم الاجتماع العربي في صلب فكر مرجعيته الثقافية.

قريب أو بعيد لعلم الاجتماع أنّ «التشيّعات للآراء والمذاهب»[13] هي أوّل ما حذّرنا منه عبد الرّحمان بن خلدون، مؤسّس هذا العلم.

أرى من أجل ذلك أنّ الأجدر والأمنع، مناعة علمية، أنهّ لابدّ للباحث الاجتماعي من التمكّن من العلوم الاجتماعية مطلقا لأنّ علم الاجتماع، يبقى علما ولو أقرّت محدودية مطلقيته على أن يكون إلى جانب ذلك متمكّنا من طبائع عمران المجتمع مجال موضوع البحث. وقد يضطرّ في حالة وجوده في مجتمع لا يعرف طبائعه إلى القيام بدراسة مسبقة تهيّؤه لإجراء دراسته موضوع بحثه لأنّ «كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لابدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله فإذا كان [الباحث] السّامع عارفا بطبائع الأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمييز [حقيقة الواقع] الصدق من [الصّورة التي ينتجها ذهنه تحت تأثير ما حصل من المعارف العلم اجتماعية ثمرة دراسات أجريت في غير ذلك المجتمع] الكذب»[14]. وأن يثقل الباحث عمله بإجراء دراسة أخرى أجدى من الوقوع في التعالم وهو مضيعة للجهد، وقبل ذلك إساءة لعلم الاجتماع معرفة وتعلّما وربّما استفيد أحد بذلك العلم فيركب الغرق عوض السّفن*.

توصّل ابن خلدون لعلمه عندما كان مهموما بالبحث في ما أوصل المنطقة لما كانت عليه عندها. فاجتماع قوّة الوعي وصدق الالتزام، أدّى إلى اتحاد العلم والموضوع والبحث. وبذلك كان العلم الذي قال عنه مستنبطه إنّه «ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني أعثر عليه البحث وأدّى

---

(13) عبد الرّحمان ابن خلدون، المقدّمة، ص. 57.

(14) هذا النّصّ من مقدّمة ابن خلدون، ص. : 58 ولو عوضّنا بما بين معقوفين ومن عندي بما تحته سطر لأصبح المعنى أقرب لما أشرت له.

(*) أحسن مثال على ذلك ما يتخبّط فيه الأمريكان في العراق وهو جهلهم بطبائع العمران العراقية. أذكر أن «أنطوان صفير» وهو عالم اجتماع فرنسي من أصل لبناني قال ذات مرة على شاشة التلفزة الفرنسية(2) إنّ الامريكان يدخلون العراق دون أية معرفة علم اجتماعية. وأعتقد أنّ المقصود بذلك أنّ الدّراسات التي اعتمدوها لا تتصف بعلمية علم الاجتماع وإنّما هي مجرّد تقارير كتبها متزلف وطامع.

إليه الغوصُ»[15]. وهي مقولة تمزج الموضوع والمنهج والمعرفة. أي أنّ المعرفة الحقيقية هي التي تنتج عن همّ يؤرّق الباحث ويدفع نحو البحث والغوص. ولست أدري ما يوجهّني الآن أهو مقولة «علم الاجتماع المناضل»[16] أم هو قدر علم الاجتماع، الذي لا يكون إلاّ مناضلاً ومستقلاّ خاصّة.

وخلاصة القول إنّنا لا نستطيع أن نستورد الدّراسات ومناهجها، خاصّة في مجال علم الاجتماع السياسي. فلابدّ لنا من دراسة السياسي في مجتمعنا بأنفسنا ومن أنفسنا وهذا ما نادى به الدّكتور علي الوردي المفكّر العراقي منذ ما يزيد عن نصف قرن[17] وعبد القادر الزغل الباحث الاجتماعي التونسي منذ أكثر من عشرين سنة[18]. كما أعاد طرحه الدّكتور بوحديبة وليكن واضحا للجميع أنّ علم الاجتماع مهما تطوّر لن يكون عالميا مثل العلوم القوية. فلابدّ لكلّ مجتمع أن يدرس في إطار مرجعي له علاقة بثقافته وبأحواله العمرانية.

في هذا المضمار وبخصوص مجتمعنا العربي يكون ابن خلدون أهمّ مرجع لنا، بل هو، في ما أرى، شيء من التصالح مع الذّات بالمعنى الذي تحدّث عنه بوحديبة[19]. خاصّة أنّ كثيرًا من المفكّرين، يرون أنّ أحوالنا اليوم تشبه أحوال المرحلة التي عاشها ابن خلدون.

علمية طريقة ابن خلدون وعلمية تحليلها جعلتا محمّد عابد الجابري، عن غير قصد، يصنّف ابن خلدون بعد أن نفى عنه مكانة عالم الاجتماع ضمن علم الاجتماع السياسي، إذ يقول: «المشكل الرئيسي الذي سيطر على اهتمام ابن خلدون هو، كما قلنا، تعاقب الدّول وتزاحمها وأسباب

---

(15) عبد الرّحمان بن خلدون، نفس المرجع.

(16) لفظ للدكتور عبد الوهاب بوحديبة سمعته عندما كنت أتعلم أبجديات علم الاجتماع.

(17) علي الوردي، **منطق ابن خلدون**، ص. 272/ 273.

(18) عبد القادر الزغل، **المدارس الفكرية الغربية والهياكل الاجتماعية في الشرق الاوسط.**

(19) أنظر: A. Bouhdiba, **Quêtes sociologiques**, P:10.

قيامها وسقوطها، لا الشؤون الاجتماعية عامّة. لقد سبق أن أوضحنا أنّ المحور الأساسي الذي تدور حوله آراء ابن خلدون وأبحاثه هو الدّولة، كما تصوّرها وكما عرفها عصره... نعم إنّ ابن خلدون لا يبحث في الدّولة بحثا فقهيّا حقوقيّا، بل يدرسها تاريخيّا واجتماعيّا كما عرفتها البلاد الإسلامية، ومن ثمّة فإنّ الظواهر الاجتماعية، التي يعنى ابن خلدون بدراستها هي إمّا تلك التي تؤدّي بشكل من الأشكال، وحسب رأيه، إلى قيام الدّول وسقوطها، وإمّا تلك التي تحدث من خلال النّشاط الاجتماعي والفكري للحياة الحضرية، والتي تعتبر الدّولة شرطا لوجودها»[20].

ففي هذه القولة اعتراف بأنّ الدّولة هي الموضوع الأساسي في المبحث الخلدوني وتأكيد على أنّ الموضوع درس من طرف صاحبه في نسق تاريخي اجتماعي من خلال الظواهر، التي تؤدّي بشكل من الأشكال إلى قيام الدّولة وسقوطها. كما تقول ليليا بن سالم، إنّ همّ ابن خلدون الرئيسي عندما كتب **المقدّمة**، كان النّظام السياسي في المغرب (المغرب العربي) خاصّة[21].

أمّا فهم اهتمام ابن خلدون بالدّولة ودراسته الاجتماعية لها فيستدعي العودة للذاتي والموضوعي عند الرّجل وخاصّة في ما يتعلّق بدوافع البحث وموضوعه. لقد ولد ابن خلدون بتونس في فترة لم تكن فيها لا هي ولا أيّ من مدن المغرب عاصمة مشعّة*. لقد عاش هذا الرّجل فترة انحطاط كان شديد الوعي بها وعبّر عنها بذهاب العمران، كما اتّسمت تلك الفترة بالجمود على المستوى العلمي. وقد تفطّن أثناء بحثه للعلاقة بين العمران الحضري والعلوم. ونتج عن ركود ريح الأوّل تناقص الثاني وكان أكثر

(20) محمّد عابد الجابري، المرجع السابق ص. : 192/ 193

(21) أنظر : Lilia Ben Salem, Esquisse d'une théorie Khaldûnienne de l'Etat Maghrebin,Colloque International sur Ibn Khaldûn, Alger 21- 22 Juin 1978

* لذلك لم يكن لكتاباته الصدى الذي كان لسابقيه كابن رشد وابن ميمون.

النّاس وعيا بذلك أيضا وهو ما يعبّر عنه بحسرة واضحة قائلا: «ثم إنّ المغرب والأندلس، لما ركدت ريح العمران بهما، وتناقصت العلوم بتناقصه، اضمحلّ ذلك منهما، إلاّ قليلا من رسومه تجدها في تفاريق من النّاس، وتحت ربقة من أهل السنّة»[22]. وكان البحث في أسباب هذا الانحطاط دافعه للتأمّل والدّراسة وتحوّل مع الالتزام إلى همّ أرّقه ومسألة آمن بوجوب البحث فيها مدفوعا بمرارة الوعي بالحالة العمرانية[23] التي كانت ماثلة أمامه. وصِدْق هذا الوعي تجلّى في نوع من التعانق بين الذاتي والموضوعي، وهو ما عبّرت عنه سابقا بالوعي والالتزام، وصولا إلى انصهار الذّات في الموضوع، ففرّ ابن خلدون من نعيم القصور، الذي كثيرا ما وفّرته له ممارسة السياسة إلى شظف العيش في قلعة ابن سلامة من أجل موضوعه وهو فهم أسباب ما آلت إليه الحالة العمرانية بالمنطقة.

ويتجلّى أثر الجانب العقلي في تكوين ابن خلدون في دراسته للواقع الماثل أمامه في موضوعية طرحه للقضايا وبحثها بكلّ حياد. أما وعيه والتزامه فهما وراء إبداعه للمنهجية التي ولئن لم يخصّص لها بابا في **المقدّمة** فإنّ الباحث المدقّق يستنبطها من تصدير الكتاب ومن الفصل في فضل التّاريخ ومن الفصل الذي يخصّصه لطبيعة العمران في الخليقة ومن مختلف فصول الباب السادس. كما تستشفّ من تحليله خاصة ذلك المتعلّق بالتحوّلات الدّاخلية للاجتماع الإنساني.

لقد تفطّن ابن خلدون أثناء البحث إلى ضرورة البحث بمنهج غير الذي استوعبه من علم السلف وانكبّ على الأثر فاستخرج المغالط وأسبابها وحوّل التاريخ إلى علم له قوانين تخصّه. وبإتمام الدّورة العلمية لم يثر

(22) عبد الرّحمان بن خلدون، **المقدّمة**، ص. 893.

(23) نقصد بالحالة العمرانية الحالة التي عليها المجتمع وهي نتاج طبيعة المجتمع المتسم بالتغيير المتواصل النّاتج عن تفاعل عوامله الدّاخلية وتمازج الموروث بالمستحدث وتمفصل كلّ ذلك بالمحيط الكوني في بعدي الزّمان والمكان.

فقط علم التاريخ وإنّما استنبط علما جديدا لذلك يقول عنه «ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني عثر عليه البحث وأدّى إليه الغوصُ»[24].

فللمنهجية ضرورة علمية بحتة لكنّها لا تكون كذلك إلاّ عند الباحث المهموم أي ذلك الذي يصبح الموضوع عنده أحد أسباب وجوده أو لنقل الباحث الذي يصبح الموضوع عنده قضية وجود. و لا غرابة ولا مبالغة في ربط وجود الباحث بموضوع البحث، ذلك أنّ الباحث عندما يهتمّ بموضوع يلتزم به ويوقف عليه جهده. فإنْ تعيش العلوم الاجتماعية على إيقاع العصر كما يقول «قي روشي»[25]، فإنّ هذا ينطبق تماما على ابن خلدون الباحث الذي عاش بامتياز على إيقاع عصر يشهد أكثر من باحث أنّه تميّز بالانحطاط والتراجع العمراني. ولذلك لا غرابة أنْ يكون هذا الرّجل باحثا بامتياز في أسباب تلك الحالة العمرانية[26] وأنْ يكون واعيا بالعلاقة المتينة إلى حدّ التماهي بين العلم والمنهج. فوصوله إلى علم «ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني»[27] نتج عن «البحث وأدّى إليه الغوصُ» اللّذان نتجا عن محاولة فهم الواقع الماثل أمامه بكلّ مرارته.

تأكّدت لدى ابن خلدون ضرورة إيجاد منهج جديد لدراسة العمران البشري وسخّر جهده لذلك، فكان أنْ حدّد مجال بحثه خارج العلوم النّقلية لأنّه تأكّد من ضرورة دراسة الواقع بعيدًا عن معرفة «لا مجال للعقل فيها». لقد أنجز ابن خلدون هنا ما ينسبه «قاسطون بوتول» إلى

(24) عبد الرّحمان بن خلدون، **المقدّمة**، ص. 62.

(25) أنظر: Guy Rocher, **Le changement social.**

(26) نقصد بالحالة العمرانية الحالة التي عليها المجتمع وهي نتاج طبيعة المجتمع المتسم بالتغيير المتواصل الناتج عن تفاعل عوامله الدّاخلية وتمازج الموروث بالمستحدث وتمفصل كلّ ذلك بالمحيط الكوني في بعديْ الزّمان والمكان.

(27) عبد الرّحمان بن خلدون، **المقدّمة**، ص. 62.

«أوغيست كونت» من سحب العلوم الاجتماعية من الميتافيزيقا[28]. ثم أوجد صاحب المقدّمة قطيعة بين ما يدركه العقل ويقع تحت طوره وهو عالم الطبيعة من ناحية وما وراءها من ناحية أخرى وأقرّ بقصور العقل عن البحث في ما يتصل بالغيب وشبّه الساعي في ذلك بالذي «رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبل»[29] وبهذا حفظ للعلوم النّقلية مكانتها وحرّر العقل البشري من البحث في أصل الأسباب المفضي حتما للغيب الذي يقف دونه وفوّض ذلك للّه ودعا لعدم البحث فيه لأنّه لا يدرك «إذ لو علمناها لتحرّرنا منها. فلنتحرّر من ذلك بقطع النّظر عنها جملة»[30]. تحرير العقل هذا وتحديد مجاله في ما يُحيط به مكّن متبعه من توقيع العقل إذ حدّد له مجالاً وجعله «يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة، وتقع مداركها على نظام وترتيب، لأنّ الطبيعة محصورة للنّفس وتحت طورها»[31] أي مدركا للواقع المشاهد، الذي عَقَله بأن جعله موضوعا للعقل وبذلك جعل العلاقة بين العقل والطبيعة مباشرة «إنّ ما يقوله بوتول من أنّ أوغيست كونت فرز العلوم الاجتماعية من ما وراء الطبيعة ومن الفلسفة»[32] ينطبق إلى حدّ كبير على ما أنجزه ابن خلدون.

IV/ مفاهيم معرفية/ أسس الوظيفة السياسية

وأوّل ما تكون ثمرة هذه الثورة العلمية التي يحدثها ابن خلدون تكون في دراسته لموضوع السّلطة. فبحث فيها من حيث هي عارض ذاتي للاجتماع الإنساني. وحسب التهانوي العارض هو ما «يختصّ بطبيعة

(28) أنظر: Gaston Bouthoul, **Sociologie de la politique**, p : 7
(29) عبد الرّحمان بن خلدون، **المقدّمة** ص. 825.
(30) عبد الرّحمان بن خلدون، **المقدّمة** ص. 823.
(31) عبد الرّحمان بن خلدون **المقدّمة** ص.ص. 822/ 823.
(32) Gaston Bouthoul, **Sociologie de la politique**, p: 7.

واحدة أي حقيقة واحدة»[33]. و«الذّاتي لكلّ شيء ما يخصّه ويميّزه عن جميع ما عداه»[34]. فابن خلدون يقول بتلازم الوجود الإنساني والوازع[35] المنظم لذلك الوجود: «ثم إنّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرّرناه وتمّ عمران العالم بهم، فلابدّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم»[36]. ومن المهمّ التفطّن هنا إلى أنّ لفظ «ثم» تفيد الترتيب المنطقي لا الترتيب الزّمني.

فابن خلدون أوّل فقيه مسلم يعالج السياسي كحدث اجتماعي وينطلق في دراسة الدّولة من أربعة مفاهيم وهي: الوازع والعصبية والقوانين السياسية وطبائع العمران. وهذه المفاهيم مزدوجة المجال المعجمي فهي مفاهيم إجرائية معرفية، وهي أيضا أسماء لأدوات سلطانية أي وسائل حكم. وهذا التقارب بين المجالين المعرفي السياسي والسلطاني السياسي هو سبب المغالط التي تقع فيها ممارسة المعرفة وممارسة الملك وهو ما سأبيّنه لاحقا.

1) الوازع أول سمات المجتمع الإنساني

يجعل التحليل الخلدوني الإنسان كائنا عمرانيّا اعتبارا لكون العمران عموما هو كلّ ما يتّصل بالاجتماع الإنساني، دون أن يكون معطى طبيعيّا واعتبارًا كذلك، لانعدام وجود الإنسان خارج هذا الاجتماع. فـ«لـمّا كان الإنسان متميّزا عن سائر الحيوانات بخواصّ اختصّ بها، فمنها العلوم والصّنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميّز به عن الحيوانات، وشرف بوصفه

(33) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، دار قهرمان للنشر و التوزيع، استنبول، مجلّد 2، ص. 981.
(34) **المرجع السابق**، مجلّد 1، ص. 521.
(35) الوازع: من الفعل الثلاثي: وزع ومعناه حسب **لسان العرب** كفّ « وزع: الوزع: كفّ النّفس عن هواها. وزعه وبه يزع ويزع وزعا: كفه فاتزع هو أي كفّ، ... والوازع في الحرب الموكّل بالصفوف يزع من تقدّم منهم بغير أمره» ج. :8 ص. 390.
(36) عبد الرّحمان بن خلدون، **المقدّمة** ص. 71.

على المخلوقات، ومنها الحاجة للحكم الوازع والسلطان القاهر، إذ لا يمكن وجوده دون ذلك»[37].

وبذلك يكون الوازع أوّل ما يسم العمران، أي أوّل ما يسم وجود الإنسان، كمنظّم لهذا الوجود وهو أوّل ما يميّز المجموعة البشرية على غيرها من الكائنات التي تعيش في تجمّعات. فالوازع ليس حادثا تاريخيّا وإنّما هو سابق حتى على الحاجيات المادية وإن قال البعض عكس هذا وبأسبقية تلك الحاجيات المادية (الغذاء ـ الكساء ـ المأوى. . .) على الوازع، كاعتبار إنتاج وسائل تلبية هذه الحاجيات هو أوّل حدث تاريخي كما جاء في كتاب الإديولوجيا الألمانية[38]، وهو رأي يبدو بديهيّا. إلاّ أنّ التمعّن في الأمر يؤدّي إلى التفطّن لأسبقية الوازع على الحاجيات المادية، بل إنّ المتمعّن في النّصّ المشار إليه يكتشف فيه أسبقية الوازع على ما سمي «أوّل حدث تاريخيّ». ذلك أنّ التأكيد، في ذلك النّصّ، لا ينصبّ على المنتوج في ذاته كتلبية لحاجة اجتماعية وإنّما على المنتوج كحدث «ولو كان صنع عصى»[39]. والحدث في حدّ ذاته يعني مجهودا مبذولاً ومادّة مستعملة. لكن هل يتمّ هذا الفعل دون وازع، أيّا كان شكله ومضمونه يمكن المنتج من حقّ تناول المادّة وتحويلها؟

والمنتجات المتحدّث عنها ضرورية لعيش الإنسان لكن لابدّ أن يكون هذا الانسان ليعيش وبما أنّه لا يكون إلاّ في المجتمع الذي لا يكون إلاّ منظّما فهو لا يكون إلاّ بالوازع الذي يضمن مهمّتي المنع والتنظيم. وبهذا يتأكّد بطلان فكرة الإنسان البدائي، كمجموعة بشرية تعيش دون تنظيم. ذلك أنّ المفكّرين الذين قالوا بها لم يكن قصدهم سوى البحث عن نقطة

(37) عبد الرّحمان بن خلدون، المقدّمة، ص. 67.

(38) أنظر: Marx(K)&Engels(F), **L'idéologie allemande**.

(39) المرجع السابق.

بداية الكيان الإنساني المنظّم فافترضت هذه الحالة كمرحلة لاحقة للوجود اللاّمنتظم وبقيت هذه المسألة مجرّد تصوّر بدون دليل على وجودها[40].

وهكذا يكون الفكر الخلدوني خارج نظرية العقد الاجتماعي التي ترى أنّ الإنسان عاش في حشود تتسم بالفوضى ثمّ تطوّرت تلك الحالة إلى المدنية عن طريق عقد اجتماعي، يتنازل بموجبه كلّ فرد عن بعض حرّيته مقابل ضمان الأمن والاستقرار[41]. وهي نظرية وإن تداولها المفكّرون فليس لها ما يؤكّدها. «الانسانية، يقول «جان قازناف»، لا تمثل أبدًا حالة فاقدة لكلّ ثقافة وبالتالي بدون تنظيم والحال أنّ في علم الاجتماع كلّ تنظيم يعني دائما شكلا ما من المؤسّسة»[42]. وبالعودة لكتاب «ج. ج. روسو» في **العقد الاجتماعي** نجده يبني تحليله على احتمال لا برهان له حيث يقول إنّه افترض أنّ البشر بلغوا حدّا لم يعد ممكنا فيه أن تتواصل حالتهم البدائية فوجدوا الخلاص في العقد الاجتماعي، الذي مثّل حلاّ لمشكلة «إيجاد شكل للتجمّع يحمي ويحفظ بمجموع القوّة المشتركة شخص وممتلكات كلّ من المشتركين متّحدا مع الكلّ لا يطيع سوى نفسه ويبقى حرّا بنفس الدّرجة التي كان عليها سابقا»[43]. أمّا ابن خلدون، فإنّه ينطلق من طبيعة الإنسان الاجتماعية وهي عنده، كما يقول عبد القادر جغلول، تلازم الوجود البشري[44]. فصاحب **المقدّمة** لا يرى وجود الإنسان إلاّ متزامنا مع العمران، ذلك أنّ وجود الانسان لا يكون إلاّ في المجتمع الذي لا يكون بدوره، إلاّ منظّما ويبني رأيه هذا على طبيعة الإنسان: «الاجتماع الإنساني

---

(40) أنظر: Jean Caseneuve, **Dix grandes notions de sociologie**

(41) يراجع بهذا الخصوص كتاب «جان جاك روسو» في **العقد الاجتماعي**.

(42) أنظر: Jean Caseneuve, **Dix grandes notions de la sociologie**, p : 21/

(43) أنظر: J.J.ROUSSEAU ,**Du Contrat Social** .

(44) أنظر: Abdelkader DJAGHLOUL , **Trois études sur Ibn Khaldûn**, Université d'Oran,1980 Cahier du C D S H

ضروري. ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع، أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدنيّة في اصطلاحهم و هو معنى العمران»[45]. نلاحظ أنّ ابن خلدون غير راض على لفظ «مدنيّ/ مدنيّة» إذ يعوّضه بلفظ «العمران» لأنّ مفهوم المدنيّة يعود إلى مجالَيْن يونانيّيْن: الأوّل مادّي وهو المدينة اليونانيّة والثاني نظري وهو كتابات الفلاسفة. ويختلف ابن خلدون مع المجالَيْن، فمن ناحية أولى يتركّب المجتمع الإنساني عنده من مجالين (البدو والحضر) يتكاملان في اختلافهما. أمّا الفلسفة اليونانية، فلا يمكن أنْ ننفي أثرها في فكره مهما كان موقفه منها لأنّ الذي ينطلق من فكر لا يستطيع نفي أثره عليه وإنْ تجاوزه بتطويره أو برفضه لأنّه كان له دافع التفكير على الأقلّ. لكنّنا لا نستطيع نفي أنّ ابن خلدون تجاوز الفكر اليوناني في أكثر من مجال أقلّها لـمّا ذَكَر أنّه في تحليله استعمل المطابقة عوض المنطق الأرسطي الصوري.

هذا النّظام الفكري وهذه المنهجية مكّنت ابن خلدون، وهو الفقيه، من دراسة الوازع ومن ثمّة الدّولة خارج نطاق الفقه. فالوازع ملازم للوجود الإنساني، بل هو طبيعة له و«يكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك وقد تبيّن لك بهذا أنّه خاصة للإنسان طبيعية ولابدّ لهم منها»[46]. وظهور هذا الوازع وكيفية تشكله، هو مسألة اجتماعية بحتة ليس لأيّ مصدر آخر دور فيها. ويردّ ابن خلدون على القائلين بالمرجع الدّيني للوازع قائلا: «وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء كما في النّحل والجراد لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهم في خُلقه وجثمانه، إلاّ أنّ ذلك موجود

(45) عبد الرّحمان بن خلدون، **المقدّمة** ص. 69.

(46) **المقدّمة**، ص. 72.

لغير الإنسان بمقتضى الفترة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة: «أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى» وتزايد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوّة بالدّليل العقلي، وأنّها خاصة طبيعية للإنسان، فيقرّرون هذا البرهان إلى غايته وأنّه لابدّ للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند اللّه يأتي به واحد من البشر، وأنّه لابدّ أنْ يكون متميّزا عنهم بما يودع اللّه فيه من خواصّ هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتمّ الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف. وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر، قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنّسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنّهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدّول والآثار فضلا عن الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب. بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتّة فإنّه يمتنع. وبهذا يتبيّن لك غلطهم في وجوب النبوات و أنه ليس بعقليّ*». (47)

هكذا ينجح ابن خلدون في إبعاد موضوع بحثه عن العلوم النّقلية. ومما يؤكّد أنّ هذا التّحليل استنباط خلدوني وجود فكرة ضرورة الانقياد لحاكم في الخليقة عند غيره من المفكّرين المسلمين بل إنّ ابن تيميّة يستعمل مفهوم «الإنسان مدني بالطبع»(48) إلاّ أنّنا لا نجده يحلّل السّلطة، كحدث اجتماعي مثلما يفعل ابن خلدون*

---

* نقلت الاستشهاد على طوله نظرًا لأهمية كلّ جملة فيه ولتسلسل التحليل فيه وترابطه.

(47) المرجع السّابق ص. : 72/ 73

(48) المرجع السّابق.

* يمكن الرجوع في ذلك لكتاب الحسبة أو السياسة الشرعية لابن تيمية.

2) الوازع / القهر

الوازع مفهوم خلدوني متعدّد الأبعاد فهو داخلي مكتسب في التنشئة الاجتماعية، وهو خارجي متسلّط، وهو بسيط ومعقّد أي أنّ شكله ووظيفته ليسا نمطيّين فهو ملازم للمجتمع ملازمة الطبيعة للشيء، فهو له عارض ذاتي.

أمّا عن ماهية الوازع وكيفية تأديته لوظيفته، فإنّ كلّ ذلك يتغيّر حسب المحيط والأحوال وطبائع العمران وهي جماع ما يحدث في المجتمع ويتحوّل بمستقرّ العادة إلى طبائع تسم كلّ منها أحد جوانب المجتمع مثل انتحال المعاش والتعبّد وتحصيل المعارف والتعايش والتنافر والتأنّس والتوحّش والتّعاون والتّصارع وضمن ذلك الوازع. . . وطبائع العمران عند ابن خلدون هي الثقافة في التحليل الانثروبولوجي. يقول ابن خلدون: «الانسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة»[49]. ويعرض النّص الخلدوني، أنماطا من الوازع وهي الرّئاسة والرياسة والسيادة وهي موازية لأنماط اجتماعيّة. فالرّئاسة وازع طبيعي للمجتمع لكنّ شكله ومنهجه يتطبّع بطبائع مجاله المجتمعي. فهو سلطة لكن دون استبطان مفهوم الدّولة أو السياسة لأنّه لا يتعدّى أنْ يكون دورا اجتماعيا لا يزيد شيخ القبيلة فيه على أنْ يكون رئيسا. وهو رمز ومرجع أخلاقي ولا تكون سلطته قاهرة نظرا لافتقاده لعنصر القهر، فالرئاسة «سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه»[50]. وليس هذا خاصّ بالمجتمع القبلي الذي خبره ابن خلدون وقضى فيه مدّة كافية لفهمه في القرن الرّابع عشر، بل هو طبع الوازع في القبيلة إذْ لاحظ «بيار كلاستر» نفس الشيء في

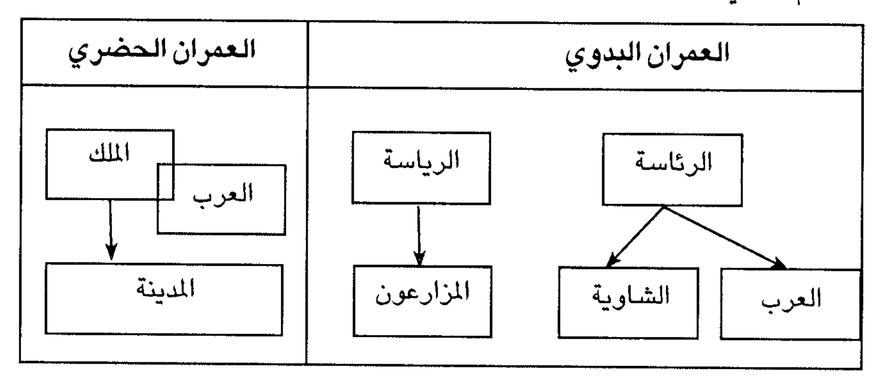
---

(49) عبد الرّحمان بن خلدون، **المقدّمة**، ص. 219.

(50) **المقدّمة**: ص. 244.

أمريكا اللاّتينية في القرن العشرين، بل هو يستعمل نفس اللّفظ الخلدوني «الرئيس لا يتمتّع بأيّ نفوذ ولا بأيّ سلطة قهر ولا بأيّ وسيلة لتوجيه أوامر»(51)

تكون الرئاسة، بالمفهوم الخلدوني(52)، في العرب والشاوية أما الرياسة فتكون في مجتمع المزارعين والسيادة في المدينة. ونوجز هذا في الرّسم التالي:



يرتّب ابن خلدون البدو في ثلاثة أنماط من الأبعد إلى أقرب للمدينة على كلّ المستويات(الثقافية والجغرافية والتاريخية).

أ) الرئاسة و الرياسة

الرئاسة والرياسة شكلان من الوازع ولكنّهما مجالان، لا مجال للسياسة فيهما. ويجرّنا هذا إلى طرح مسألة منهجية تتعلّق بربط الوازع بالسياسة. يوحي لفظ «الوازع» بالسُّلطة ولكن هل يعني ذلك أنّ كلّ سلطة تستبطن حكومة وسياسة؟

(51) "Le chef ne dispose d'aucune autorité,d'aucun pouvoir de coercition, d'aucun moyen de donner un ordre"P. Clastres, **La société contre l'Etat**. P:182.

(52) مدلول كلمة عرب عند ابن خلدون نمط اجتماعي لا عرقا أو شعبا فالعرب هم أبعد النّاس في نمط عيشهم عن المدينة وهذا النّمط يوجد في كلّ الأمم ويبرهن ابن خلدون على ذلك بقوله: "جيل العرب طبيعي لابدّ منه في العمران" الجملة الأخيرة من الفصل الثاني من الكتاب الثاني من **مقدّمة** ابن خلدون.

قطعًا لا، فالوازع طبيعة للمجتمع ولكنّه كدور اجتماعي يتغيّر بتغيّر المجتمع نفسه فيكون الوازع بسيطا مادام المجتمع كذلك. وفي هذه الحالة لا يمكن الحديث عن سياسة. فالوازع، لا يتعدّى أن يكون دورا اجتماعيا يتمثّل في المحافظة على التوازن المتحقّق بين مكوّنات المجموعة ويكون الفصل لقوّة التماثل وصاحب السُّلطة لا يتعدّى أن يكون مرجعا شكليّا أو رمزا يحتكّم إليه عند الخلاف ويجلس إليه عند نقاش مسألة ما. فهو لا يتعدّى أن يكون رمزا ويسمّي ابن خلدون هذا الوازع رئاسة ويفرّق بين الرئاسة والرياسة فليس للّفظين نفس المعنى في لغته وأعرض في الجدول التالي استعمالين للّفظين في المقدّمة.

	الرئاسة		الرياسة
ص: 72	ما ذكره الحكماء كما في النّحل والجراد لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والإتباع لرئيس من أشخاصها متميّز عنهم في خلقه جثمانه.	ص: 231	فلابدّ في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبيّاتهم واحدة واحدة، لأنّ كلّ عصبية منهم إذا أحسّت بغلب عصبية الرئيس لهم أقرّوا بالإذعان والاتباع
ص: 244	الرئاسة إنّما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه		

يتّضح من خلال الاستشهادين أعلاه، أنّ الرئاسة تتمّ دون إكراه أي أنّ الطاعة طبيعية فيها بالنّسبة للنّحل (لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس) استقرئ فيها أي أقرّ فيها من لدن خالقها الحكم طبيعة للرئيس والانقياد طبيعة لباقي الأفراد. وأما بالنّسبة للقبيلة، فإنّنا لا نجد لفظ استقرئ وإنّما هي طبيعة مكتسبة عن طريق العوائد والامتثال والتماثل.

أما الرياسة فهي بالغلب وهي لا تختلف كثيرًا عن الرئاسة لأنّ مجالها القبيل الذي هو اجتماع مجموعة من البيوتات ويكون الوازع في هذه الحالة أيضا دورًا اجتماعيّا، يقوم به رئيس أحد تلك البيوتات تكون

أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنّها عصبية واحدة كبرى، وإلاّ وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع». نلاحظ أنّ الدّافع للوازع واحد في الاجتماع فهو المانع والمنظّم. لذلك يعتبره ابن خلدون طبيعة.

ب) الرئاسة: الوازع دور اجتماعي

وهذا ما يولّد الاعتقاد أنّ هذا الشّكل من التنظم الإنساني، هو الشّكل المثالي للدّيمقراطية ولكن تبقى وظيفته رهينة وجود مجتمع متّسم بالضّيق ديموغرافيّا وبالتماثل ثقافيا إلى درجة التوحّد النّمطي وبالنّدرة اقتصاديا ومن ثمّة، ببساطة نمط العيش. ولو تأمّلنا هذه الصفات الأربع، لوجدناها مترابطة فتلك الدّيموغرافيا، تنتج عنها مراقبة الكلّ للكلّ وذلك سبب التماهي وندرة أسباب الرّزق تؤدّي للتّماسك[53].

وتستمرّ هذه الحالة ما استمرّ إجماع المجموعة حول الرئيس وهو ما يتحقّق في الغالب نظرًا لاقتناعه بمحدودية سلطته وضرورة رجوعه في الغالب لاستشارة المجموعة وخضوعه لذلك. لهذا أعتبرت هذه الوضعية الدّيمقراطية المثلى، ذلك لأنّها تجسيد للإجماع ولا يوجد تناقض بين المجموعة والحاكم. ففي هذه الحالة يكون الوازع داخل كلّ فرد متجسّدا في القيم الأخلاقية والمعايير الاجتماعية التي تنظّم المجتمع. فالإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي ألفه في الأحوال يتحوّل إلى خلق وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة. وهنا نكتشف مسألة أخرى في الفكر الخلدوني، وهي مفهوم الطبيعة وما هو طبيعي. فطبيعة الإنسان هي ما جبل عليه ومنها طباعه الحيوانية من العدوان والظلم وهي أوّل داع للوازع الذي «يدفع بعضهم عن بعض». لكن للانسان طبيعة أخرى

(53) المقدّمة، الفصل العاشر من الباب الثاني.

وهي اكتساب العوائد والمألوف، حتى يصير ذلك له طبيعة وجبلة تعوّض طبيعته الحيوانية وما فيها من عدوان وظلم. فـ«الانسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة». فالوازع في مثل هذه الحالات ليس إلاّ التماهي الذي يطبع القبيلة إلى درجة جعلها مجتمع/ ثكنة. فلا يجوز للفرد الخروج عن ما تعوّدته المجموعة. لهذا لا يكون الوازع بالقهر وإنّما هو من سلطة التماهي والامتثال للعوائد. فالوازع هنا ثقافة المجموعة.

ج) الوازع غير الدّولة والسياسة

يفصل «كوت(ج. ب.)» و«مونيي(ج. ب.)» بين السياسة والدّولة وذلك عندما يتساءلان عن «النير»[54] الذين يعيشون دون دولة (Etat) هل يعيشون دون سياسة؟[55]. فصيغة السّؤال، تقرّ أنّ شعب النّير دون دولة وتسأل إنْ كانوا دون سياسة وهو ما يقرّ فكرة الفصل بين السياسة والدّولة. ولكن منهجيّا هل يمكن الحديث عن سياسة دون دولة؟ لا يبدو هذا ممكنا ذلك أنّه إنْ أمكن الحديث عن وازع دون سياسة ودون دولة كما سبق أن بيّنّاه فإنّه لا يمكن الفصل بين السياسة والدّولة إذ لا توجد إحداهما دون الأخرى. نرى أنّ الخلط بين السياسة والسلطة، هو الذي أدّى إلى هذا الخطإ المنهجي. إنّ شعب النّير، الذي يتحدّث عنه «كوت» و«مونيي» لم يكن قطعا دون سلطة تقوم على حفظه ولكنّه نظرا لأنّه مجتمع بدائي التركيبة لا يتعدّى الوازع فيه أن يكون رئاسة دون قهر، فإنّه لا يعرف دولة وسياسة، إنّما تنظمه وتضمن استقراره الامتثالية إلى درجة أنّ الحاكم

---

(54) قبائل في جنوب السودان تعيش على الرعي مثلت موضوع بحث لكثير من الباحثين منهم(E.E. Evans-Pritcard) الباحث الأنثروبولوجي البريطاني والذي درس شعوب جنوب االسودان في ما بين سنتي 1926و1936 وكانت المنطقة إذ ذاك تحت الاستعمار البريطاني.

(55) أنظر: Cot (J.P) et Mounier (J.P.), **Pour une sociologie politique**. p:15

الصوري، لا يؤدّي أي دور باستثناء دوره كرمز للمألوف حيث الخروج عنه يكون اعتداء على المجموعة ويكون ردّ الفعل آليا وجماعيا[56]، ويكون الحكم من المألوف وتكون العقوبة انتقاما له كما تكون المحاكمة والحكم والتنفيذ من آليات المألوف وهي مبسطة إذ لا موجب للتّعقيد. فالعقوبة معلومة سلفا ولا يقاوم المعني بها إذ يعلم امتثاليا نتيجة ما اقترفه وامتثاليا. كذلك، يخضع للقرار وكثيرا ما ينفّذه بنفسه.

وبساطة الإجراءات، من بساطة تركيبة المجتمع ومن قوّة الامتثالية. إنّ مجتمعا كهذا يكون عادة بدويا ويتركّب من بعض العائلات تجتمع حول الأبرز وسمة البروز تختلف من مجتمع لآخر. وبساطة التركيب هذه وقلّة المكتسب تجعل الاختلاف نادرًا والنّقاش تبعا لذلك، شبه منعدم وهو ما يدعم الامتثالية ويبسط إجراءات التنفيذ خاصّة مع تساوي الأفراد وتقاسمهم ضنك العيش. خاصّة أنّ هذه الوضعية، تؤدّي قطعا لضعف الحركية داخل المجتمع. فالحياة يطغى عليها الرّكود. والفرد يتعلّق بالمجموعة لأنّها تضمن له أساسي حياته وهما أمنه وغذاؤه مهما كانا بسيطين. فالمجتمع، يعيش مما توفّره له الطبيعة مهما كان ضعيفا وعلاقته بالطبيعة نتيجة الامتثالية، يطغى عليها الرضوخ لها أكثر من العمل على تغييرها، فالأفراد يقتاتون مما توفّره لهم. يذكر ابن خلدون أن مضر[57] «كانوا يأكلون العقارب والخنافس، ويفخرون بأكل العلهز وهو وبر الإبل يمهونه بالحجارة في الدم و يطبخونه»[58].

الامتثالية مع اقتصاد الندرة، يوفّران أساسي برودة المجتمع[59]. وبغياب هذه الحركية داخل المجتمع، لا تتولّد الحاجة لسلطة قاهرة. كما

---

(56) نفس المرجع.

(57) مضر: إحدى القبائل العربية بأرض الحجاز.

(58) المقدّمة، ص. 362.

(59) نقصد ببرودة المجتمع المعنى الذي حدّده «كلود ليفيستروس» من ضعف التغيير في المجتمع الموصوف بالبرودة. يراجع كتابه "La pensée sauvage"

تنعدم عند الحاكم الرّمز الرّغبة في بسط نفوذه إذ هو من حيث التركيبة النفسية راض عن الحالة، التي هو عليها فهو مُعترف به سيّد المجموعة ومن حيث التركيبة الذهنية، فإنّه ونظرا لامتثاله للمألوف، لا يرغب فيما لا ترغب فيه المجموعة وبذلك لا يوجد عنده ما يحملهم عليه. المتثِلُ لا يبدعُ.

لذلك، قلنا إنّ في مثل هذه الحالة لا يكون الرّئيس سلطة وإنّما رمزا لا يتعدّى دوره المحافظة على التوازن الموجود عاملاً مجتهدًا في الامتثالية. هكذا تجسّد هذه الوضعية الدّيمقراطية المثلى. فهي الحالة الوحيدة، التي تحكم فيها المجموعة نفسها. وتكون السلطة السياسية منعدمة.

أمّا ربط السياسة بالمجتمع أو بالوحدة الاجتماعية، فأعتقد أنّه راجع للامتثال للمقولة الشهيرة «الإنسان مدنيّ بالطبع» وهي مقولة ثمرة لفكر نما في المدينة واهتمّ بقضاياها والسياسة والسُّلطة السياسية لا تكون إلاّ في المدينة. كما أنّ عدم النمطية الحالية للسياسة يكرّس فكرة ربط السياسة بالمجتمع الإنساني عموما. السياسة اليوم معقّدة جدّا وهو أمر ناتج عن تعقيد التركيبة الاجتماعية وتسارع وتيرة التغيير الاجتماعي خاصة مع تقاطع مصالح القوى العظمى وتسخير المشارب الفكرية والسياسية لخدمتها. وهذه اهتمامات ما عرفتها المجتمعات البدوية البسيطة، الصغيرة عدديّا، والجامدة. أو ما يمكن أن نسمّيه مجتمعات ثكنات، نظرًا لانغلاق هذه المجتمعات على نفسها ونظرًا لامتثالها المطلق للمألوف.

يتضح لنا من خلال ما ذكر وجوب التفريق بين سلطة الوازع كدور اجتماعي يستبطنه الأفراد ملزمين به أنفسهم أكثر من إلزامهم به من طرف خارجي والسلطة السياسية.

تعرف السياسة قبل كلّ شيء بإطارها وبمقاصدها. فمن حيث إطارها لا يمكن الحديث عن السياسة[60] دون المدينة. فإذا انطلقنا من الثقافة الغربية نجد في مرجعها المعجمي اللاّتيني كلمة (politikos) وهي من لفظ (polis) ويعني المدينة. وفي اللّغة العربية السياسة هي «القيام على الشيء بما يصلحه» وفي الحالتين تتضمّن كلمة «سياسة» التدبّر ووضع المشاريع والتصوّرات من أجل إنجاز برامج تخدم أهدافا. وهذا ما لا تعرفه المجتمعات البدوية الثكنية والسرّ في ذلك أنّ بساطة المجتمع وخلوّه من العمل على تحويل الطبيعة وهيمنة اقتصاد الندرة والامتثالية، يضعف حتى الأنشطة الفكرية ويسجن الفرد في قوالب جامدة فلا يطوّر الموجود ولا يبدع الجديد. ذلك أنّ النشاط الذهني لا يكون إلاّ انعكاسا لواقع يشهد حركية ما. وتعني السياسة من ناحية تدبّر أمر الرّعية، وهو ما يعني نشاطا فكريا ومقدرة على الإدراك والتصوّر والتنفيذ وهذه كلّها تتطلّب وضعية اجتماعية معقّدة تكون هذه الأنشطة انعكاسا لها. كما تعني من ناحية أخرى وجود قوّة قاهرة تمكّن صاحب السلطة من حمل الكافة على ما تدبّر لها.

الوازع كما سبق دور اجتماعي، يتغيّر شكله وطريقة أدائه حسب الأحوال وطبائع العمران فهو داخلي في القبيلة وجهازه الامتثال للعوائد والمألوف، وهو جهاز يقوى بقدر ما يكون المجتمع بسيطا ويسيطر عليه الصغب واقتصاد النّدرة أي بقدر ما تكون المجموعة هي الضامن الوحيد لضرورتي الحياة وهما الأمن والغذاء وتكون صلة الرّحم هي الجامع لأنّ «صلة الرّحم أمر طبيعي في البشر إلاّ في الأقلّ، ومن صفاتها النّعرة على ذوي القربى وأهل الأرْحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم مهلكة. فإنّ القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك: نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا»[61]

(60) لسان العرب ، ج. : 6، ص. 108.
(61) نفس المرجع ص. 225.

وكلّما تغيّرت الأحوال والطبائع تغيّر، شكل الوازع وكلّما ضعف التماثل اشتدّ جهاز الوازع الخارجي.

أمّا عندما يصبح المجتمع معقّدا أي عندما يصبح للعصبية ما يمكّنها من إنجاز مشروعها السياسي وتأسيس دولتها، فيتّسع مجال نفوذها وتحصل لها مدينة تكون عاصمة لها سواء تبنيها أو تستحوذ عليها ويتعدّد قبيلها، فإنّ دور الامتثال لا يكون كافيا لتداخل الأفراد واختلاف العوائد وتعدّد دوافع العدوان تحت تأثير عوامل اقتصادية واجتماعية أخرى تعرفها المدينة ولا يسمح المجال بتحليلها. عندها يتشكّل الوازع في جهاز قويّ يكون طوع أمر صاحب السلطة لأنّ «سياسة الملك والسلطان تقتضي أنْ يكون السّائس وازعا بالقهر وإلاّ لم تستقم سياسته»[62]، ويكون ذلك بجهاز الدّولة من جند وشرطة، ويستعمل الحاكم ذلك الجهاز حسب مرجعيته. وهنا نجد ابن خلدون يطرح ثلاثة أنماط للسلطة وهي الملك الطبيعي والملك الدّيني والملك السياسي.

وخلاصة تحليل ابن خلدون أنّ الملك الطبيعي مؤدّ للفوضى ولا يستتبّ له الأمر والخلافة محكوم عليها بالذّهاب و لا يبقى إلاّ الحكم السياسي. «الملك الطبيعي هو حمل الكافّة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافّة على مقتضى النّظر العقلي في جلب المصالح الدّنيوية ودفع المضارّ، والخلافة هي حمل الكافّة على مقتضى النّظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدّنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدّنيا ترجع كلّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدّين وسياسة الدّنيا به، فافهم ذلك واعتبره في ما نورده عليك، من بعد، و اللّه الحكيم العليم»[63].

(62) نفس المرجع ص. 267.
(63) نفس المرجع ص. 338.

3) العصبية

العصبية اتحاد يتمحور حول شخص في شكل عمودي أو أفقي فإنْ كان الرّباط بالنّسب كان الشّكل عموديّا، وإنْ كان الانتماء لدعوة هو الرّابط فهو شكل أفقي. وفي الحالتين يتمّ الالتفاف حول رئيس أحد البيوتات، التي تستتبع أخريات ويتّسع نفوذها بقدر ما تجمع حولها من عصبات تتحد تحت رئيس البيت الأوّل والذي يعترف له بصفات الزّعامة ويكون رؤساء البيوتات سدنة له. وحسب الأحوال تتحوّل العصبية إلى قوّة سياسية ثائرة على السلطة عندما يقع ظلم الحاكم على الأقارب «وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل»[64] أو هي ثائرة وساعية للملك عندما تكون الدّعوة محورها ومحرّكها، فعندها تصبح حاملة لمشروع سياسي. فالدّعوة وبشعور الانتماء لها تحقّق نفس ما تحقّقه العصبية بالدم من حيث شدّة الالتحام. وبذلك يكون الملك هدفا لها. ولكن هذا لا يعني أنّها دائما تنجح في تحقيق ذلك. كما يقرّ ابن خلدون بإمكانية قيام الدّولة دون عصبية وهو ما لا ينتبه له المؤرّخ التّونسي محمّد الهادي الشريف عندما يقول إنّ التحليل الخلدوني لا ينطبق على الدّولة الحفصية لأنّها لا تقوم على عصبية.

4) القوانين السياسية

«القوانين السياسية» مفهوم خلدوني حدّد تدقيقا أهمية دور هذه القوانين في المجال السياسي بالذّات وذلك في قوله: «فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يُسّلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها... و إذا خلت الدّولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها»[65]. هذا النّص على قصره يبيّن لنا أنّ ابن خلدون

(64) نفس المرجع ص. 337.
(65) نفس المرجع ص. 337.

يفضّل الملك السياسي لأنّ تحليله لانقلاب الخلافة إلى ملك، يبيّن أنّ ذلك نمط من الملك قد ذهب بذهاب طبائع عمرانه والتي لا يمكن أن تعود، كما لا يمكن لأيّ عاقل أن يفضل الملك الطبيعي، ولأنّه خَبِرَ تقلّبَ العصبيات الذي جعله متأكّدا من استحالته لكنّ القوانين السياسية تستدعي الملك السياسي.

5) طبائع العمران

هي جماع السمات، التي تطبع التجمّع الانساني وتضمن تنشئته فهي التي توجّه سلوك الفرد لأنّ الإنسان ابن عوائده أي أنّ طبائع العمران هي التي تشكّل شخصيّته، وهي كلّ مركّب فيها الثقافي (المعتقدات والقيم والعادات والعلاقات. . .) وفيها المحيط المادّي ونجد هذا عند ابن خلدون في فصلين من الباب الأوّل من **المقدّمة** يخصّصهما على التّوالي لـ«أثر الهواء في أخلاق البشر» ولـ «اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع». ونجده أكثر وضوحا في أنماط البدو، الذين يرتبهم حسب محيط معاشهم وكيف يربط بين قسوة الطّباع وقسوة المحيط. ونلحظ هذا أيضا في مقارنة البدو بالحضر. وفي كلمة نستطيع أن نقول إنّ مفهوم طبائع العمران، يقترب كثيرا من مفهوم «الشخصية الأساس» عند «أبرام كاردينار» ونجد التقارب بين الرجلين في المقاربة الاجتماعية لكلّ منهما. فـ«كردينار» يعرف في الأنثروبولوجيا الثقافية التي يعتبرها «ميكال ديفّران» انثروبولوجيّة لأنّها تدرس الانسان، وثقافية لأنّها تدرس الانسان في علاقته بثقافة مجتمع[66].
وابن خلدون يعتبر الإنسان ابن عوائده وأحواله. ثم يوظّف ذلك في التحليل إذ أنّ «كلّ حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلاً لابدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله فإذا كان السّامع عارفا بطبائع الحوادث

(66) أنظر: Duffrenne Mikel ,1999 Encyclopædia Universalis France S.A.

والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب وهذا أبلغ في التّمحيص من كلّ وجه يعرض»[67] وبناء على ذلك لا تكون السلطة بالعقيدة مهما كان مصدرها وإنّما هي بطبائع العمران.

ويعطينا ابن خلدون مثالاً على تلك الدّراسات عند تحليله لانقلاب الخلافة إلى ملك. فالفتنة أيقظت العصبية «المفضية إلى الهرج والقتل» وحسم سيف عصبية بني أمية الفتنة وكان لها الملك لأنّه غاية العصبية بطبيعتها. وما كان للمسلمين أن يحافظوا على الخلافة لأنّ طبائع العمران تغيّرت. وبمفهومي العصبية وطبائع العمران، تمكّن ابن خلدون من تفسير انقلاب الخلافة إلى ملك.

هذه المفاهيم الأربعة تمكّننا من دراسة السياسي في مجتمعاتنا في منهج علمي محايد. هو علمي لأنّه يحوّل تلك المفاهيم إلى أدوات تحليل إجرائية يطبقها في المجال المدروس مع أهلية للبحث بالتمكّن من طبائع العمران. وهو محايد لأنّه لا يأخذ في اعتباره كل المؤثرات العقائدية والمواقف المسبّقة التي طرحتها الدّراسات الأخرى.

V/ خاتمة: فضل الاجتماع السياسي الخلدوني اليوم

يستدعي تنزيل علم الاجتماع السياسي الخلدوني في واقعنا دراسة مطوّلة لا تتّسع لها هذه الورقة ولكنّني سأكتفي ببعض الإشارات في مجالين، الأوّل علمي بحت (معرفة) والثاني علمي دراسي (بحوث اجتماعية)، يربط بينهما غياب القراءة الشاملة **للمقدّمة**.

في المجال المعرفي أشير إلى أبحاث أجريت في الفكر الخلدوني أو أشارت إلى إمكانية استعمال منهج ابن خلدون في البحث في المجال

(67) عبد الرّحمان بن خلدون، المرجع السابق، ص. 58.

السياسي[68]. وكثيرة هي الأقلام التي تبرز أهمية المنظومة الفكرية الخلدونية في الدّراسات الاجتماعية عموما. ولكن كثيرا كذلك ما نجد ملاحظات تنم، في ما أرى، عن غياب قراءة شاملة للمقدّمة. و سأشير إلى اثنين منها:

- دراسة أسماء العريف في كتابها «بناء الدّولة والمحيط الثقافي» [Edification étatique et environnement culturel]تعتبر خطوة عملاقة نحو المنهج الخلدوني في علم الاجتماع السياسي. فهي تبيّن أنّ عدم التقابل أو الالتواء (torsion) بين الدّولة/ النّخبة والمجتمع ناتج عن عدم الأخذ بعين الاعتبار المحيط الثقافي. وتعيب على الذين درسوا ابن خلدون انشغالهم بالعصبية والقبلية والتناقض بدو/ حضر، عوض التفطّن للعلاقة بين الدّولة والثقافة. وهذه ملاحظة تنطبق على المداخلة التي قدّمتها ليليا بن سالم في الملتقى الدولي حول ابن خلدون والذي انعقد في العاصمة الجزائرية يومي 22/ 23 جوان 1978. وفضل أسماء العريف في كتابها المشار إليه آنفا هو أنّها تضع المسألة السياسية في إطارها الثّقافي وهي واعية بأنّها بذلك تعود إلى المنهج الخلدوني. إلاّ أنّ عدم تفطّن أسماء العريف لمفهوم طبائع العمران ومدلولاته جعلها هي الأخرى لا يحصل عندها التمكّن من علمية التحليل الخلدوني للسياسي إذ ترى أنّ ابن خلدون يعتقد أنّ النّظام السياسي تقيمه دائما دعوة دينية وتدمّره دعوة دينية[69]. وهذا رأي يدلّ على غياب قراءة متمعّنة في النّصّ الخلدوني. فابن خلدون لم يعط الدّعوة الدّينيّة إلاّ دورا ثانويّا جدّا ولم يخصّص لها سوى الفصل الخامس من الباب الثّالث الذي

(68) يمكن الإشارة هنا وبعجالة إلى مجموعة من الكتب: محمّد محمود الربيعي، **النّظرية السياسية لابن خلدون**، دار الهناء للطباعة، 1981، عبد اللّه شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثالثة، 1984/ نصيف نصّار، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**.

(69) أنظر: Asma Larif-Béatrix, **Edification étatique et environnement culturel**. p :32

بيّن فيه، أنّ الدّعوة الدّينية تذهب بالتّنافس والتّحاسد وهي بذلك، وفي أحسن الحالات، تزيد قوّة العصبية التي تقدر على بناء دولة في حال احتوائها لكثير من القبيل والعصبيات وتمكّنها. بل هو يذكر أمثلة لدعوات لا تؤدّي إلى بناء دولة لأنّها لم تتمكّن من جمع عصبية حولها.

ـ المؤرّخ التونسي محمّد الهادي الشّريف يقول إنّ التحليل الخلدوني، لا ينطبق على الدّولة الحفصية في تونس لأنّها لم تقم على العصبية. وكأنّ الشريف يُقوّل ابن خلدون إنّ الدّولة لا تقوم إلاّ على العصبية، وهذا غير صحيح لأنّ الفصل الثّالث من الباب الثّالث من المقدّمة يذكر إمكانية استغناء الدّولة عن العصبية.

آخذ الآن مثالين من الدّراسات التي كان يمكن أن تنتج معرفة أقرب للواقع لو أنّها اتبعت المنهج الخلدوني في المبحث السياسي، وتحاشت عدم الدقّة حتى لا أقول الخطأ، لأنّ الحقيقة أشلاء بين الباحثين ومن يقول إنّه امتلك الحقيقة بنى سدّا منيعا بينه وبينها.

ـ المثال الأوّل أخذته من دراستين لعبد القادر الزغل وعبد الباقي الهرماسي أهملتا طبائع العمران، أي المحيط الثقافي للسياسي. الأوّل يتساءل في الفترة الأولى للاستقلال لماذا لا تواجه النّخبة الجزائرية الفكر التقليدي مثلما تفعل النّخبة التونسية؟[70] والثاني رأى، سنة قبل الدّراسة السالفة الذّكر، أنّ تونس لن تعرف حركة إسلامية من نوع «الإخوان المسلمين»[71]. وبعد ما يزيد على عقد نجد الدّولة تواجه حركة من نمط الإخوان المسلمين ونجد الهرماسي يكتب عن «الإسلام الاحتجاجي» محلّلا تلك الظاهرة.

---

(70) أنظر: Zghal (Abdelkader), Décolonisation et nouvelle dynamique de la construction nationale en Tunisie, in **Revue tunisienne de sciences sociales** N° 10, Aout 1970.

(71) أنظر: Abdelbaki Hermassi : « Elite et société en Tunisie : intégration et mobilisation » , **Revue tunisienne de sciences sociales**,C.E.R.E.S. ,mars 1969

- المثال الثاني أجده في كتاب الدّكتور عبد الباقي الهرماسي «الدّولة والمجتمع في المغرب» وذلك عند حديثه عن أولاد عزيز[72] الذين فرّوا من عساكر الباي (في تونس) إلى طرابلس هروبا ومن هناك كتبوا رسالة للباي يقولون له «إنّ هروبهم من السلطة هو انصياع لها». ويعتبر الباحث هذا الرسالة دليل ولاء للسلطة[73]. ولو تأمّلنا طبائع العمران كما أشرت لها سابقا، أي بكلّ جوانبها بما في ذلك المعطيات الطبيعية لاتضح أنّ المجتمع التونسي(إفريقية)، وخلافا لبقية مناطق المغرب العربي، أكثر خضوعا للسّلطة المركزية وما ذلك ولاء للسلطة وإنّما لأنّ تضاريس المنطقة، لا تمكّن القبائل فيها من التمترس خلفها هروبا من أعوان الحاكم[74]. إنّ معدّل ارتفاع التراب التونسي عن البحر لا يتجاوز 300 متر في حين أنّها تصل إلى 800 متر في المغرب و900 متر في الجزائر. فلو كان جبل بوهدمة يحمي أولاد عزيز من حملات الباي ما كانوا ليهربوا إلى طرابلس. وأمّا الرّسالة التي وجّهها ميعادهم من ملجئهم للباي، فإنّها لم تكن علامة ولاء. ولقد راموا مواراته من قولهم للباي إنّهم هربوا حتى لا يرفعوا السّلاح في وجهه. وما تحتفظ به الذّاكرة الجماعية من عداوة السلطة المركزية أقوى من كلّ القراءات ومن ذلك ما ينقله نجيب بوطالب عن الحفناوي عمايريـة «يقول أحد الشعراء الهمامة:

«نجـــــــــــع أولاد عـزيـــــــــــز
تـــــــســـــــمـــــــع لـــــــيـــــــه دريـــــــز
مـــــا يـــــحـــــمـــــلـــــش الـــــذل
هـــــل الـــــبـــــاي الـــــطـــــحـــــان
نـــــساوي يغـــــزّ البـــــلْ»[75]

---

(72) أحد بيوتات الهمامة

(73) يقول: « Un incident assez singulier illustre bien cette remarquable loyauté du peuple tunisien envers une monarchie chaperonnée par l'empire ottoman. En 1854, les Awled Aziz......... »
Hermassi (A.) , **Etat et société au Maghreb**,Paris,1975. Edition Anthrops,p :61.

(74) وضحنا هذه المسألة أكثر في الرّسالة التي أعددناها لنيل شهادة الدّكتوراه.

(75) نجيب بوطالب، **القبيلة التونسية**، ص:202. نقلا عن عمايرية الحفناوي. (التسطير من عندنا)

هذا القول لا يمكن اعتباره ولاء للباي. ويذكر «فرانتز فانون»[76] كثيرا من هذه الأمثلة المتمثلة في إبداء الولاء للسلطة واستبطان النّقمة حتى لكأنّها تصبح لهم من طبائع العمران. أمّا في المجتمع العربي الإسلامي، فهذا سلوك متعارف عليه وقد أسّست له السلطة منذ معاوية أول خلفاء بني أمية حين اعتلى المنبر في مسجد الرّسول (صلّى اللّه عليه وسلّم) ليقول: «. . . . . فإنْ لم تجدوني خيركم فإنّي خير لكم ولاية. واللّه لا أحمل سيفا على من لا سيف له. وإنْ لم يكن منكم إلاّ ما يستشفى به القائل بلسانه فقد جعلت ذلك له دبر أذني وتحت قدمي. وإنْ لم تجدوني أقوم بحقكّم كلّه فأقبلوا منّي بعضه، فإنْ أتاكم منّي خير فاقبلوه فإنّ السيل إذا زاد عنّى، و إذا قلّ أغنى، و إيّاكم والفتنة، فإنّها تفسد المعيشة وتكدّر النّعمة»[77].

الأمثلة المذكورة سواء منها ما كان معرفيّا أو تنزيلا للمعرفة في الواقع (دراسة المجتمع) لا تختلف كثيرا عن المشرّع السياسي كممارسة (الوظيفة السياسية) حيث كثيرًا ما كانت التجربة متناقضة مع الواقع. فالنّهضة، كمشروع سياسي، ملغمة منذ انطلاقها في القرن التّاسع عشر لأنّها انطلقت بمنظارين عرفا بالتوجّه العلماني والتوجّه السلفي. بهر الأوّل بمختلف مكوّناته من ليبيراليين وماركسيين بما رأى في الغرب وبهر الثاني بالماضي. ومع مرور الأيام زاد كلّ منهما تطرّفا ولم يتفطّن كلاهما إلى كونهما خارج الواقع الاجتماعي. فأصحاب التوجّه الأوّل ينظرون من خلال شوارع أوروبا، غافلين عن العوارض الذّاتية وطبائع العمران كخصائص اجتماعية. وأصحاب التوجّه الثاني يعيشون على وقع خطاب عمر بن الخطاب غافلين عن قانون تبدّل الأحوال. لهذا قلت في بداية هذه المقاربة

---

(76) راجع فرانتز فانون ، **معذبو الأرض**.

(77) أحمد بن محمّد بن عبد ربّه، **العقد الفريد**، يذكره محمّد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص. 236.

إنّ السياسي عندنا مزدوج التورّط ومن هنا تتبيّن حاجتنا لمزيد الاشتغال في هذا المجال ويبقى مجال الاستفادة من علم الاجتماع السياسي الخلدوني غزير الفائدة. وربما يجب قبل تنزيله مزيد تحديده وتوضيح منهجه لأنّي لا أدّعي أنّي تقدّمت في ذلك كثيرا وإنما أشرت إلى مجال معرفي أنا متأكّد من فضله العلمي وعلى كل مهتمّ أنْ يعمل على مزيد تهذيبه.

المراجــــع

أحمد بن محمّد بن عبد ربّه، **العقد الفريد**،المكتبة العصرية، 1999.

ابن منظور، **لسان العرب**،دار صادر، 1994.

التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، دار قهرمان للنشر و التوزيع، استنبول،

السيد حنفي عوض، **علم الاجتماع السياسي**،مكتبة وهبة، القاهرة، 1985.

عبد القادر زغل، المدارس الفكرية الغربية والهياكل الاجتماعية في الشرق الاوسط. **مجلة المستقبل العربي**.

عبد الرّحمان بن خلدون، **المقدّمة**، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1979.

علي الوردي، منطق ابن خلدون.

شعبان الطّاهر الأسود، **علم الاجتماع السياسي**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1999.

محمود الذوّادي، نداء حول ضرورة تأصيل علم الاجتماع العربي في صلب فكر مرجعيته الثقافية.

محمّد عابد الجابري، **العصبية والدّولة**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد. (بدون تاريخ).

محمّد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، المركز الثقافي العربي، 1991.

محمّد محمود الربيعي، **النظرية السياسية لابن خلدون**، دار الهناء للطباعة، 1981.

محمّد نجيب بوطالب، القبيلة التونسية، كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية-تونس، سلسلة علم الاجتماع- المجلد VIII

Abdelwahab Bouhdiba, **Quêtes sociologiques**, Cérès 1995.

Abdelkader Diaghloul , **Trois études sur Ibn Khaldûn**, Université d'Oran,1980 Cahier du C D S H .

Lilia Ben Salem, Esquisse d'une théorie Khaldûnienne de l'Etat Maghrebin,Colloque International sur Ibn Khaldûn, Alger 21- 22 Juin 1978

Pierre Clastres, **La société contre l'Etat**, Cérés, 1995.

C.L. Strauss, **La pensée sauvage**, Paris, Plon, 1962.

Duffrenne Mikel , **Encyclopædia Universalis** 1999.

Abdelbaki Hermassi : « Elite et société en Tunisie : intégration et mobilisation » , **Revue tunisienne de sciences sociales**,C.E.R.E.S. ,mars 1969

Abdelbaki Hermassi , **Etat et société au Maghreb**,Paris,1975, Edition Anthrops.

Grawitz, **Méthodes des sciences sociales**, Dalloz, Paris.1986

Guy Rocher, **Le changement social**,Points, 1968.

J. Caseneuve, **Dix grandes notions de la sociologie**, Points, Pris, 1976.

J.J.Rousseau, **Du Contrat Social**,Union Générale d'Edition, Paris, 1973.

J.P. Cot, J.P. Mounier, **Pour une sociologie politique**, tome I, Seuil, Paris, 1974.

Larif-Béatrix Asma, **Edification étatique et environnement culturel**, Paris, Editions Publisud, 1988.

Zghal (Abdelkader) , Décolonisation et nouvelle dynamique de la construction nationale en Tunisie, in **Revue de sciences sociales** N° 10, Aout 1970.